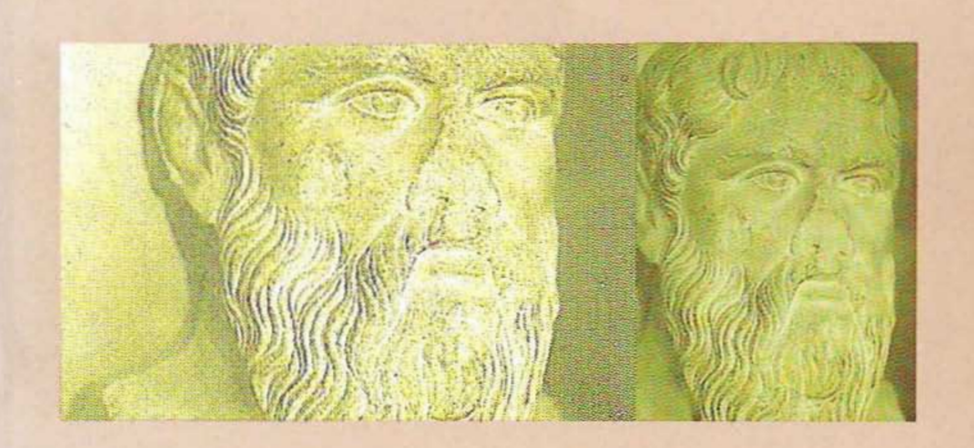
PAUL FRIEDLÄNDER

PLATON

Verdad del ser y realidad de vida



tecnos

PAUL FRIEDLÄNDER

PLATON

VERDAD DEL SER
Y REALIDAD DE VIDA



TITULO ORIGINAL:
Platon. Band I: *Seinswahrheit und Lebenswirklichkeit*

Impresión de cubierta:
Gráficas Molina

Josefa Valcárcel, 27 - 28027 Madrid
ISBN: 84-309-1671-7
Depósito Legal: M-3142-1989

Printed in Spain. Impreso en España por Unigraf. Avda. Cámara de la Industria, 38. Móstoles (Madrid)

INDICE

PRIMERA PARTE

SEGUNDA PARTE

INTRODUCCION

La obra de Paul Friedländer sobre Platón ha sido objeto de numerosas reediciones y traducciones a muchas lenguas, pero hasta ahora no lo ha sido al castellano. Con todo, creemos que ya este hecho justificaría una versión a nuestra lengua que nos acercase a esta importante aportación al estudio y a la comprensión de un filósofo fundamental no sólo en el mundo griego sino sobre todo en la génesis de la civilización occidental. Sin embargo, el que desde la primera edición de esta obra se hayan producido numerosas contribuciones científicas en este campo puede dar pie a la idea de que nos encontramos ante algo desfasado o simplemente superado en sus líneas más importantes. Semejante punto de vista ha sido atajado por el propio autor en cada una de sus nuevas ediciones. Concretamente la tercera edición alemana, que es la que nos ha servido de base para nuestra traducción, ha sido cuidadosamente revisada, corregida y acrecentada con numerosas adiciones, incluso con todo un capítulo, acerca de Platón como jurista, que se debe a Huntington Cairns. Así que, por esta parte, no caben dudas al respecto.

Por otro lado, la obra de Friedländer supone un cambio en el punto de vista tradicional que se mantenía entre los historiadores de la Filosofía Antigua, como él mismo establece en los diferentes prólogos a sus ediciones, sobre todo en el correspondiente a la tercera edición alemana. Se trata de intentar comprender a Platón en cuanto autor «total», esto es, sin extraer de sus Diálogos los supuestos hechos doctrinales apartándolos del «ropaje» literario, como si éste fuese sólo escenificación o relleno sin valor ideológico. Eso lleva a un análisis filológico más profundo y más completo, capaz de ir más allá de la terminología o del estudio lingüístico para establecer la cronología de sus obras por estilometría. Todo ello se anticipa a las concepciones que se barajan actualmente y que, en buena manera, se deben a los trabajos de la escuela alemana y a esta obra entre otras.

Indudablemente sería preciso establecer la influencia filosófica que se encuentra en la base de semejante actitud, pero eso lo deja perfectamente claro Friedländer y no es preciso hacer elucubraciones al efecto. Están suficientemente expresados en su obra el alcance y las limitaciones que, ineludiblemente, se encuentran en la utilización de las corrientes filosóficas del momento en que él la escribe. De esta manera el valor científico queda intacto, y es preciso establecer asimismo otras correcciones desde nuestro propio momento, a partir de las crí-

ticas que actualmente se hacen a las escuelas filosóficas utilizadas por él.

El mero hecho de servirse de las corrientes de interpretación filosófica allí, en donde las categorías filológicas presentan sus limitaciones, es algo que debemos a Friedländer y que hoy constituye un fenómeno habitual de los buenos análisis en Historia de la Filosofía. Con todo, la obra de este autor es un modelo precisamente en esta utilización, ya que el estudio de Platón no se convierte en la excusa para establecer una doctrina propia o una versión interesada, ajenas a la verdadera comprensión del filósofo griego.

Además queda también claro algo que es particularmente importante y que por lo general se mantiene fuera de los afanes de un investigador en estos estudios. Nos referimos al sentido de la Historia de la Filosofía, a su valor y razón de ser en un mundo moderno, sin que esto nos lleve a plantearnos las aportaciones lejanas del pasado o las reliquias que han quedado de una cosmovisión primitiva y desfasada.

Friedländer hace notorio que Platón nos puede enseñar y que el historiador de la Filosofía no es un embalsamador de cadáveres sino quien descubre los problemas de nuestra sociedad y pone de manifiesto que, en la solución de los mismos, nos encontramos con un Sócrates y un Platón en la aplicación operatoria de todos los días a partir de lo que denominamos «cultura occidental» y que tenemos en la base de todas nuestras actitudes y respuestas.

En esta línea inicia o descubre Friedländer el camino que llevó desde la ciudad a la Filosofía y que Platón transformó en una vuelta desde ésta a la ciudad. El valor de la «utopía» platónica, como planificación necesaria y campo para el desarrollo de la actividad filosófica, aparece analizado desde todos los cauces posibles. Y es precisamente en esta dirección en la que el papel de los mitos, de las ideas y de la poesía platónica se establece como orientación para todo tipo de filosofías y teorías. Es, pues, una recuperación de Platón y una comprensión de la «letra viva» de sus diálogos, tal como pretendía él mismo cuando dio esta forma peculiar a la Filosofía, a la comunicación de las ideas. Y el estudio de Friedländer nos pone en disposición de aprovechar este campo y estos análisis.

Pero no es eso todo lo que se puede sacar de esta obra. Queda un punto particularmente válido hoy: la «desmitificación» de los estudios platónicos que se puede notar en el esfuerzo de Friedländer por superar todas las cuestiones que la Filología ha esgrimido durante siglos para de alguna manera llegar a la exactitud en el conocimiento de Platón, pero que asimismo han perturbado la comprensión de su obra; se trata de problemas como el de la cronología, autenticidad, conceptualización y valor poético de sus comparaciones. Todo ello no es más que un intento de traicionar la escritura platónica, de convertir al diálogo en tratado, de hacer dogmas en donde se establecen aporías y de convertir a Platón en un platónico o neoplatónico más bien.

Si Cherniss trató de liberar de aristotelismo a los filósofos griegos, incluido Platón, Friedländer trata de apartar la pseudo-filología y la pseudo-filosofía de la Historia de la Filosofía y en concreto de Platón. Y, aunque él mismo reconoce que todavía queda una gran labor por delante, sin duda su aportación puede dejar una línea y unas directrices perfectamente establecidas sobre las que la investigación puede continuar.

Son estas consideraciones las que nos han llevado a traducir esta obra y a poner a disposición de los alumnos de Filosofía y de cuantos sientan la necesidad de comprender a Platón y a su aplicación de la Filosofía a la ciudad el camino imprescindible para ello.

NUESTRA TRADUCCION

Cuando se pretende establecer una versión en castellano de una labor filológica y filosófica tan precisa como la que nos atañe, es preciso solucionar un conjunto de problemas previos.

1. Las citas en las lenguas originales: En líneas generales hemos de respetar el que el autor haya preferido no inmiscuirse en un intento de traducción que pudiera traicionar la forma y el contenido por el que aparecen precisamente como elementos del estudio que se está llevando a cabo. Sin embargo, somos también conscientes de que ello puede significar el alejamiento de la realidad que tratan de mostrar, por cuanto en este caso lo mejor sin duda es enemigo de lo bueno y, lamentablemente, el estado de nuestros Estudios Clásicos y el conocimiento de los Modernos no alcanza ni mucho menos el grado de difusión que sería de esperar en nuestra cultura y que resultaría imprescindible para la comprensión de Friedländer. Como pretendemos que esta obra resulte asequible y pueda conseguir el fin propuesto, hemos traducido, por nuestra parte, dichas citas, bien al lado del texto original o bien mediante notas a pie de página. En el primer caso, figura entre barras y con letra diferente.

2. La familiaridad de Friedländer con el mundo griego le lleva a utilizar conceptos o términos que entiende como perfectamente conocidos por los lectores. La razón que hemos aducido antes nos ha llevado a utilizar las notas a pie de página para explicar aquéllos que pudieran plantear dificultades y oscurecer la argumentación que aparece en el texto. Con el fin de evitar confusiones hemos detallado cuándo las anotaciones son del autor y cuándo son nuestras. En todo caso hemos señalado con asteriscos y en notas a pie de página nuestras acla-

raciones y hemos mantenido la numeración y la colocación al final de las notas que el autor señala.

3. Las citas en alemán han sido traducidas al igual que todo el texto en esa lengua. En lo que se refiere al capítulo de H. Cairns, en inglés, lo hemos traducido asimismo, al igual que las citas que en él y en sus notas aparecen en dicho idioma. Fuera de estos casos hemos respetado siempre el idioma original y hemos traducido el texto en las notas a pie de página.

4. Por lo que se refiere a las citas de lenguas clásicas, cuando éstas fueron traducidas o parafraseadas por Friedländer hemos respetado su versión, que es la que hemos traducido (y en este caso no hemos cambiado la letra ni lo hemos colocado entre barras). Cuando no era así, hemos tratado de establecer una traducción lo más literal posible. El lector puede cotejar las existentes en castellano que respetan la numeración científica utilizada por el autor, y que asimismo hemos tenido en cuenta:

Platón, *Diálogos,* tomos I-V, Gredos, Col. Clásicos. Varios traductores.

L. Gil, *El Banquete* y *Fedro,* Guadarrama.

J. Velarde, *Protágoras,* Pentalfa.

Merecen especial atención las ediciones bilingües del Instituto de Estudios Políticos, reeditadas recientemente bajo el nombre de Centro de Estudios Constitucionales:

J. M. Pabón-M. F. Galiano, *La República,* Centro Estudios Constitucionales, 1949, 3.ª ed. en tres tomos 1981.

J. M. Pabón-M. F. Galiano, *Las Leyes,* C. Est. Const., 1960, 2.ª edic. en dos tomos 1983.

J. Calonge, *Gorgias,* C. Est. Const., 1951.

M. Toranzo, *Cartas,* C. Est. Const., 1954.

A. González Laso, *El Político,* C. Est. Const., 1955.

M. Rico, *Critón,* C. Est. Const., 1957.

L. Gil, *Fedro,* C. Est. Const., 1957.

A. Ruiz Elvira, *Menón,* C. Est. Const., 1958.

A. Tovar, *El Sofista,* C. Est. Const., 1959.

La edición hecha por Aguilar de Platón, Obras Completas, correspondiente a diferentes traductores de muy distinto valor, carece de la numeración científica estricta.

5. Para una orientación bibliográfica acerca de Platón nos remitimos a los dos magníficos estudios realizados por E.Lledó:

E. Lledó, *La memoria del Logos,* Madrid, 1984, sobre todo págs. 229-237, y la introducción al tomo I de Platón, *Diálogos,* en la Biblioteca Clásica Gredos.

6. En lo que se refiere a estudios autorizados sobre Platón, es posible acudir a la traducción del clásico libro de David Ross, *Teoría de las Ideas de Platón,* Madrid, 1986, ed. Cátedra, realizada por J. L. Díez Arias. Hay traducción al castellano, asimismo, de la mayor parte de las obras generales que cita Friedländer y que hemos advertido en su lugar correspondiente. No hay, en cambio, traducción de la gran obra de Wilamowitz, que es en la que más se apoya filológicamente el autor.

Oviedo, 4 de febrero de 1988

S. GONZÁLEZ ESCUDERO

UDALRICO DE WILAMOWITZ-MOELLENDORF
ΤΩΙ ΔΑΙΜΟΝΙΩΙ
hoc opus manet dedicatum
MDCCCCXXVIII MDCCCCLIII MDCCCCLXIV

Was kann uns allein wiederherstellen?
Der Anblick des Vollkommenen

Nietzsche,
Vorarbeiten zum Fall Wagner

/¿Qué es lo único que puede restaurarnos?
La visión de lo perfecto
N.,
Trabajos previos al caso Wagner/

DEL PROLOGO A LA PRIMERA EDICION (1928)

Hace casi 10 años —en los inolvidables días de la «Universidad alemana de guerra en Wilna»— ha hablado el autor por primera vez sobre Platón, con la conciencia aún imprecisa de que sobre él tenía que decir algo propio y, a la vez, no sólo subjetivo. Para quien en los años de la guerra, en las trincheras ante Ypern y en las cabañas rusas, estaba a solas con las obras de Platón, para ése tuvieron que hacerse vivos esos «drámata», ese mundo de Filía y Neikos */Amor y Odio/*, con una fuerza hasta entonces desconocida. Ni de lejos se pensaría en cualquier clase de trabajo científico en el que todo futuro, sobre todo el futuro científico, se disipaba en lo desconocido. Pero eso sería algo muy distinto al azar el que Platón, sobre las embrolladas fronteras de la guerra y la paz, se convirtiera en guía y consiguiera sobre todo la vuelta a la ciencia en este trabajo de ahora reconvirtiéndolo en sendero científico.

He obtenido, por medio de conversaciones o mediante críticas al manuscrito, múltiples estímulos ante todo de Fritz Klingner, Nikolai Hartmann, Ernst Robert Curtius, Herbert Koch, Rudolf Bultmann, Martin Heidegger y Hans-Georg Gadamer. A todos ellos les doy las gracias.

Marburg, a 18 de Enero de 1928

P.F.

PROLOGO A LA TERCERA EDICION

¿Por qué todavía un libro sobre Platón, además de los muchos que ya se hicieron y de los que siempre van de nuevo a escribirse? El autor se encontraba entonces entre dos frentes. Uno, lo ocupaban los Neo-kantianos y otras líneas de la Filosofía tradicional. El elemento literario y poético de Platón no tenía valor fundamental alguno para los filósofos; era obra de relleno, labor de espacio para el contenido filosófico. El otro frente llevaba al gran intérprete de la Filología Clásica, a quien estaba y siempre permanecerá dedicado el libro: a Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf. El escribe la biografía de Platón y analiza sus obras, pero, con frecuencia, deja lo propiamente filosófico a los filósofos.

Para superar esa contradicción, había entonces, y todavía queda hoy, una tarea. «Verdad del ser y realidad de la vida», figura por eso, desde la segunda edición, de subtítulo en el primer tomo. Vale también para los tomos II y III. «Idea y Existencia» se podría poner igualmente.

Se han revisado el texto y las notas para la tercera edición; no obstante, no hay diferencias sustanciales respecto a la segunda. Como cambios generales sólo se ha introducido la discusión con Heidegger en el capítulo XI. Huntington Cairns ha permitido imprimir aquí su trabajo «Plato as Jurist» como capítulo XVI, igual que ya aparecía en la edición inglesa del volumen I de Platón. Ello ayuda a completar, junto con los capítulos XIV, XV y XVII, la imagen de la universalidad de Platón.

Los Angeles, California, a 24 de Abril de 1964

P.F.

PRIMERA PARTE

CAPITULO I
MEDIO Y ENTORNO

/Unas palabras de Platón.../

«Una vez, cuando yo era joven» —así escribe Platón a los setenta y cinco años en su manifiesto epistolar «A los amigos y partidarios de Dión»— «me sucedió como a muchos: pensaba dedicarme a los asuntos públicos de la ciudad en cuanto fuera dueño de mis actos. Y me topé, en la vida de la ciudad, con las siguientes clases de vicisitudes: pues, como el régimen de entonces fuese censurado por la mayoría, tuvo lugar un cambio, y se colocaron al frente de esta transformación, como dirigentes, cincuenta y un hombres, once en la ciudad y diez en el Pireo, en cuyas manos se concentraba lo referente al ágora y a los asuntos entre los conciudadanos; en cambio establecieron con plenos poderes a treinta como jefes de todos*. Casualmente algunos de éstos eran parientes y familiares míos**, así que, en efecto, me llamaron de inmediato, en la idea de que eran asuntos que me convenían. Yo, a causa de mi juventud, nada extraordinario noté; pues pensaba que ellos iban a conducir de verdad a la ciudad de una vida injusta a un modo justo, de forma que atendí con todas mis fuerzas a ver qué hacían. Y cuando vi que, en efecto en poco tiempo esos hombres demostraron que el régimen anterior había sido una edad de oro y que, entre otros abusos, también a un anciano amigo mío, a Sócrates, de quien no me daría vergüenza decir que era el más justo de los de entonces, le iban a enviar junto con otros a traer a la fuerza a un ciudadano para asesinarlo, a fin de que, tanto si quería como si no, quedase implicado en sus manejos*** —mas él no les obedeció y se expuso a sufrir todo antes de convertirse en su cómplice en acciones indignas. Al ver, en efecto, todo eso y otros detalles nada insignificantes de semejante índole, me irrité y aparté de los males de entonces. No mucho tiempo después cayó lo de los treinta y todo el régi-

---

* Se refiere al 404 a.C., época de la derrota de Atenas por Esparta como final de la Guerra del Peloponeso y al establecimiento de los llamados Treinta Tiranos, encargados en un principio de reformar la Constitución y transformarla de democrática en oligárquica, bajo la protección de los espartanos. *(N. del T.)*

** Cármides y Critias, que formaban parte de este gobierno, eran tíos de Platón y habían estado relacionados con Sócrates. *(N. del T.)*

*** Se trataba de la detención de León de Salamina. Este procedimiento constituía un sistema habitualmente utilizado por los Treinta para involucrar a la gente en sus acciones. *(N. del T.)*

men de esta época. De nuevo, aunque con más lentitud, me daba vueltas sin embargo el deseo de actuar en los asuntos públicos y comunitarios. Había, por consiguiente, también en aquellos momentos confusos muchos sucesos que cualquiera desaprobaría y no era nada extraño que se diesen grandes venganzas de enemigos personales en aquella época de cambios; con todo, los que regresaban entonces utilizaron gran moderación*. En cambio, por una mala suerte, unos de los poderosos, a su vez, llevan a juicio a ese compañero nuestro, a Sócrates, con la acusación más ignominiosa y menos apropiada a Sócrates que a nadie: pues como impío le detuvieron, condenaron y ejecutaron, a él que no quiso participar en una ocasión de arresto injusto de uno de los amigos de los exiliados de entonces, cuando ellos estaban pasando desgracias al huir. Al observar eso, y a los hombres que llevaban los asuntos públicos, las leyes y su carácter, cuanto más me fijaba a medida que avanzaba en edad, en tanto más difícil me parecía que era la correcta administración de los asuntos públicos: en efecto, no era posible actuar sin amigos ni compañeros dignos de confianza, y era imposible conseguir otros nuevos con una cierta facilidad, ya que no se mantenía la ciudad en las costumbres y conveniencias de nuestros padres; además se iban corrompiendo la letra y el carácter de las leyes que se daban en admirable cantidad; de forma que yo, aunque en un principio estaba lleno de mucha ilusión para actuar en los asuntos públicos, al verla así y contemplarla arrastrada por todos en todas direcciones y al terminar hastiado, aunque sin dejar de observar por dónde podría surgir algo mejor sobre estas cuestiones, tanto entonces como en toda Constitución, esperaba siempre oportunidades para actuar; y al final llegué a pensar que, en lo que se refiere a los asuntos públicos, todas las ciudades actuales están mal gobernadas. En realidad en cuestión de legislación casi están desahuciadas, a no ser que, con suerte, se dé algún remedio extraordinario. Es obligado decir, en alabanza de la correcta filosofía, que de ella procede el enfocar los regímenes justos y los asuntos particulares. Así pues, no cesarán los males del género humano antes de que la estirpe de los que correctamente filosofan llegue a las magistraturas políticas o bien la de los que dirigen en las ciudades llegue, por una suerte divina, a filosofar de verdad. Con ese bagaje de pensamientos viajé a Italia y a Sicilia en la primera vez que fui» [1]**.

Así el viejo Platón echaba una ojeada al tiempo de su desarrollo espiritual, entre los 18 y los 40 años de su vida. Tal vez tenga razón Goethe en que «Nadie puede participar de la forma peculiar con la que un individuo contempla su vida pasada». Nosotros deberíamos

* Se refiere al derrocamiento de los Treinta y la consiguiente restauración de la democracia con el regreso de los exiliados. *(N. del T.)*

** Las notas del autor se encuentran a partir de la página 309.

admitir agradecidos todos los datos, que por el testimonio propio se nos permite llenar, o ver la confirmación de cualquier otro. Pero para el conocimiento de la evolución platónica no utilizamos en resumidas cuentas más que este pasaje autobiográfico —que sin duda tiene en contra a los muchos que se han molestado en llevar la contraria a Platón en su manifiesto epistolar y también el escepticismo de un Nietzsche: «Ninguna fe se puede dar a una historia de la vida de Platón escrita por él mismo, como tampoco a la de Rousseau o a la *Vita Nuova* de Dante [2].

Aquel documento se opone sobre todo a la representación popular de Platón. A él lo han visto como su predecesor grandes pensadores de siglos posteriores. El pertenece a la Historia interna de la Metafísica occidental. Dentro de las conclusiones de sus problemas descubre verdades, en el fundamento de las verdades, que ya Parménides, Heráclito y Sócrates habían descubierto, y a las que otros filósofos proyectan sus problemas. «Después de los anteriormente llamados filósofos, se presenta la doctrina de Platón como la que en general siguió a ésos, pero en muchas cosas también reflejó particularidades derivadas de la Filosofía de Italia». ¿Es posible proyectar afinados torrentes creadores sobre una superficie muy concreta de problemas históricos, como Aristóteles hace aquí (*Metafísica,* A 6)? Así es posible referirse a aquella forma de pensamiento. En efecto, si ni Platón mismo podía verse ya en esa perspectiva, cabe preguntarse si no se oye en el *Fedón* a Sócrates referirse a su propia evolución filosófica. Pero eso queda sin respuesta, y en ningún momento hay nada de ello en la carta.

Por lo tanto seguro que la ojeada de la carta no es completa. Debería ser demostrado el concepto de «Filosofía», que salta al final sin que en ningún lugar se hubiera dicho cómo se ha llegado a esa filosofía. Platón se sabe a sí mismo como el descubridor de un mundo metafísico y la correcta Filosofía, de que habla en su carta, ¿acaso puede ser otra cosa que el conocimiento de las formas eternas y de su verdadero ser? Pero tampoco trataba de alcanzar ese nuevo mundo. El buscaba la ciudad y en la búsqueda de la verdadera ciudad* encontró el reino de las ideas.

* El autor emplea el término Staat cuando se refiere a todo lo concerniente a nuestro término moderno «Estado», como es lógico desde el punto de vista de la equivalencia lingüística. Sin embargo resulta muy discutible el que los Griegos en la Antigüedad hubieran llegado a un concepto semejante (cfr. a estos efectos *Coloquios sobre teoría política de la Antigüedad,* Madrid, 1965). Lo que sí tenían era una organización centrada en la ciudad y completamente autónoma puesto que no había establecido un poder superior. Por esa razón hemos utilizado en este sentido la palabra «ciudad», como traducción del griego πολις y no como el término usado entre nosotros como tal. *(N. del T.)*

A partir de las condiciones históricas bajo las que Platón se desarrolló quedará más claro cómo ha de ser la manera de entender suficientemente eso y que no pueda ser de otra forma. Su nacimiento ocurrió en un lugar y tiempo, y la Sociedad que le rodeó no impulsa además a llevar la vida de filósofo, tal como desde siglos un hombre podrá haber nacido —y no por él mismo— dentro de un gran filosofar que pasa a través del género humano. «Como yo estaba introducido en la Filosofía...», escribe Dilthey en una ocasión. Platón no hubiera podido hablar así. Pues era completamente distinta la situación espiritual para un hombre que había nacido, al comienzo de la gran guerra, en Atenas dentro de una renombrada estirpe.

/Situación de Atenas y su renovación/

El Atica era todavía un pequeño país de señores, agricultores y marineros en el alborear de su ya amanecido día, en el que el sol de Homero ya luce brillante sobre Jonia. No tomó parte Atenas en el árbol de la ciencia y de la metafísica que brotó en Mileto y que fue trasplantado a las colonias de Italia. Mientras que en la otra orilla se calculaban eclipses y se comprobaba el fundamento último del ser del mundo, construían Solón y Pisístrato para los atenienses su ciudad y le creaban a un pueblo joven una posibilidad de entrada en las ricas costas del Este. Mientras que en Jonia y en la Magna Grecia fueron erigidos el ser como único sin contrastes y la ley del eterno, y siempre opuesto, devenir, que se alternaban para regir el mundo, y se iba desarrollando la búsqueda del orden en la construcción del mundo y de su sentido, fundamentaba Atenas la ciudad de ciudadanos libres, combatía a los persas y regalaba al mundo la Tragedia. Sin duda, la filosofía jonia de la Naturaleza delegó a Atenas a su primer gran detentador en Anaxágoras, cuya nueva sabiduría se ganó tanto al gobernante Pericles como al poeta Eurípedes. Pero era un extranjero, como todos los jóvenes «fisiólogos» que suscitaban en Atenas, por aprobación, carcajadas o enemistad. Y pronto llegaría el tiempo en que, a partir de la oposición a esa fisiología y de los pensamientos de los anteriores sobre «teoría del conocimiento», se extendiera la conclusión escéptica.

También Gorgias y Protágoras, los sofistas, vinieron a Atenas como huéspedes. A su lado corrió la juventud ateniense, porque aprendían a conocer allí una nueva clase de deseada competición, y a su ansia de poder se le ofrecían armas hasta ahora desconocidas. Pero, aunque se recibe con honor al vendedor de esa mercancía de nuevo tipo, ningún ateniense hubiera podido ejercer su profesión. «¿No te avergonzarías de presentarte ante los griegos como maestro de sabiduría?», así pregunta Sócrates, en Platón, a un joven ateniense que no ha llegado a ser lo bastante pronto alumno del entonces recién llegado Protágoras. Y su respuesta: «Sí, por Zeus, amigo Sócrates, si debo decir lo que pienso», había sido el pensamiento de aquel ateniense educado (*Protágoras* 312 A).

/La formación de Platón/

Aristóteles, allí en donde inscribe a la Filosofía de su maestro como continuación del sistema metafísico (*Metafísica* A 6),cuenta que Platón, desde su juventud, había estado en relación con Cratilo, el seguidor de Heráclito, y que había pasado a través de él la doctrina del eterno flujo y de la imposibilidad del verdadero conocimiento. Pero que luego Sócrates le había imbuido algo, en la parte ética, que no pertenecía al mundo de los sentidos, y que de esta manera habría tomado él esas «ideas». No se puede interpretar a Aristóteles a duras penas y mal, de peor manera que si se entendiese esa construcción, que sólo tiene sentido en la dirección de sus propios problemas, en una relación histórica sobre el verdadero desarrollo espiritual de Platón. Pues, sin duda, no es más difícil hacer que se anticipe al periodo escéptico en su vida uno materialista, incluso. Sólo se necesita que aquello que Sócrates contaba en el Fedón sobre su evolución filosófica se tome como biográfico y se traslade a Platón [3]. Y hacer abstracción, sin embargo, igualmente de modernas hipótesis: no sabemos en lo más mínimo qué profundamente pudieron haber entrado en él sobre todo algunos pensamientos «filosóficos» de aquella época que, por medio de Cratilo y seguramente también a través de otros, llegaron a su entorno. E incluso si hubiera llegado a una desesperación de todo conocimiento —lo que sin duda recordaría más al doctor Fausto que a un hombre de la Antigüedad— así se hubiera podido dedicar al mundo, al comercio. Y habría podido dedicarse al comercio y se hubieran volatilizado, tal vez, todas las cavilaciones, no de forma distinta que el dolor del mundo a lo Byron y el escepticismo de Feuerbach fueron, por ejemplo, para el joven Bismark en el momento en que empezó a orientar la vida.

No, un ateniense, en cuyo árbol genealógico figuraba el nombre de Solón, y también al final del siglo V, sólo podía querer hacerse hombre de Estado. «Llegar a ser un hombre dirigente de la Polis», eso es lo que quiere cada uno a los veinte años o incluso antes: Alcibiades, en el diálogo de Platón del mismo nombre, Glaucón, el hermano de Platón, en los *Recuerdos* de Jenofonte, el propio Platón, en la mirada retrospectiva de su gran carta. Sólo con la diferencia de que para él se insertan aquí aquellos profundos problemas que, a lo largo de su vida, motivaron los cambios.

En efecto, más de una vida humana se vuelve a lo esencial tanto

más cuando se ve tan llena con los símbolos que ante ella aparecieron. Platón vio la disolución de Atenas conectada al destino de Sócrates. Si Atenas ya no soportaba a su más fiel servidor, que siempre estaba dispuesto a morir por esa ciudad y que, de hecho, murió por sus leyes —cuando los revolucionarios aristocráticos quisieron hacerle cómplice de sus actos, a él que siempre luchó por la voluntad de la mayoría en cada ocasión y que había seguido el régimen de los «mejores»—, si, con una inaudita forma de llevar las cosas, la restauración democrática lo sometió a juicio, a él que se había negado ante los oligarcas a ir contra un miembro de la democracia; entonces ya no proporcionaba la ciudad aquello para lo que los antepasados la habían construido y con lo que se desarrolló, más bien su espacio fue ocupado por una actividad política que se había desviado de las más profundas raíces.

Ser un hombre público: eso fue para Platón, cuando todavía estaba decidiéndose para llegar a ser algo, una ocupación no separada de la vida. Pues Aristóteles, con su definición del hombre como «animal político», sólo puso en concepto lo que cada hombre vivía. Cómo gano yo «Areté» * y cómo llego a ser un hombre público: esas eran las preguntas que existían antes de cada desarrollo, y ambas eran, en definitiva, sólo una. Uno podía no llegar a ser un político; y eso no consistía —como de alguna manera actualmente— en elegir en opción un oficio frente a cualquier otro, sino en que un hombre se negaba en su ser. También esa imposibilidad, que Platón vio ligada a la suerte de Sócrates, significaba o bien la negación de la vida o la promoción para establecer otro campo distinto enteramente nuevo. Eso quiere decir —pues todavía faltaba mucho tiempo para que el individuo aislado se pudiera colocar dentro del todo sin la ayuda de la Sociedad— una nueva fundamentación del hombre y, en consecuencia, de su ciudad. ¿Y no había también Sócrates mostrado cómo se debía comenzar eso? Ya no valía remendar las instituciones, habría que renovar la sustancia. Sin que el hombre se hubiera convertido en «virtuoso», no habría que pensar en la Areté de la ciudad. Por eso, cuando Sócrates enseñaba a preguntar por la «virtud», había él ya comenzado la obra de renovación. El sólo había sabido que es necesario; y había sido así el único hombre verdaderamente político (*Gorgias,* 521 D). Si, por medio de su boca, Platón estableció la conclusión de que los filósofos debían ser dirigentes o los dirigentes filósofos, eso no fue un «exceso de autoconciencia filosófica» (Burckhardt) [4], sino la comprensión, resumida en un epigrama, de que, precisamente para políti-

* El concepto griego de «Areté» se refiere a los ideales comunes y generales en cada época y por lo tanto su significado es variable. Respondería más a nuestra idea de «modelo» o «arquetipo» que a la de «virtud» que es por lo que se suele traducir. *(N. del T.)*

co, algo se establece en él a partir del recuerdo de cada momento del mundo y de la existencia socrática en éste.

Nosotros, finalmente pues, podemos compartir con él no otra cosa que el «modo peculiar en el que Platón contempló su vida pasada» [5]. Seguramente ese desarrollo es tan rico que una fórmula tan amplia no podría abarcarlo. No obstante es por eso por lo que él ha visto válido lo esencial como justificación de su propia obra. *La República* y *Las Leyes* superan ya con mucho en grosor a cualquiera otra de sus obras. El examen de su creación literaria debe colocar justamente en su centro a *La República;* y es darse cuenta del asunto si se ve a la mayoría de los primeros diálogos como caminos que llevan derechos a ella. Su elaboración tendría lugar de nuevo a partir de aquella convicción de que los verdaderos dirigentes y los verdaderos filósofos serían uno solo, hasta incluso en lo más interno, y en su centro otra vez el agudo epigrama de la Séptima Carta sobre los dirigentes filósofos. Definitivamente la vida de Platón aparece llena de intentos renovados por realizarse en la ciudad de su tiempo, a pesar de todas aquellas paradojas. ¿Qué significa, por fin, esto? A esta pregunta responde una corta puntualización sobre la esencia de la ciudad griega.

/La ciudad griega: su esencia/

La ciudad griega, en un primer momento, está ligada a los dioses. Zeus, en Homero, proporciona a los reyes cetro y autoridad para dominar. Hesiodo coloca a Temis* como esposa de Zeus y les da como hijas, además de las Moiras, las grandes entidades del destino que envían bien y mal a los hombres mortales, a las tres Horas, en cuyos nombres de Eunomía, Dike e Irene está expresada la ley de los hombres, de la sociedad «urbana». También, todo aquel que, como destructor o tirano, conculcase el derecho, reconoce su divinidad cuando pronuncia la palabra Temis o Dike. Pero, cuando en lugar de la inquebrantable seguridad se pasa a preguntar e investigar, fundamenta Heráclito, de forma metafísica, a la ciudad en el cosmos. ¿Por qué, si no, «debe luchar el pueblo por su ley como por sus murallas»? Porque el orden de la ciudad es una parte del gran orden del mundo. De la misma manera, entonces, las leyes humanas tendrían razón de ser

* Temis es la personificación de las normas tradicionales de organización social. Sobre los orígenes del nombre cfr. M. S. Ruipérez, «Historia de ΘΕΜΙΣ en Homero», en *Emérita* XXVIII, 1960, págs. 99-125. Dike en un principio se aplicaba a los ajustes y sentencias en casos dudosos de la Temis, a la que luego sustituyó, vid. Hesiodo y su nueva valoración de la Dike en *Los Trabajos y los días.* Eunomía se refiere a la «buena legislación» y se aplicó a las correcciones y establecimientos de leyes de los «sophoi» y primeros legisladores; éste era el título del poema en el que Solón resumía su actividad en este campo. Eirene es una personificación del concepto de «paz». *(N. del T.)*

a partir de una sola, la divina. «Domina tan ampliamente como quiere y se extiende desde todas partes a todas partes»[6].

Que Heráclito, con esto, no ha jugado con ningún verdadero juego de palabras, es algo que es lícito pensar. Aquellos primeros pensadores habían ya precisamente colocado, en rivalidad entre ellos, a la Dike de la sociedad humana en el todo universal. Anaximandro ve en la negación de todo orden el castigo y expiación (δίκην καὶ τίσιν), los cuales pagan las cosas, recíprocamente, por la «injusticia» (ἀδικία) de su ser. A la Dike confía Parménides las llaves del portón por el que pasa el sendero del día y noche, y las cadenas en las que permanece sujeto el ser uno, inmóvil e inalterable. Dike es, para Heráclito, expresión de necesidad cósmica —para acercarlo al pensamiento actual—. Ella se preocupa, por medio de «sus auxiliares las Erinias» (Ἐρινύες Δίκης ἐπίκουροι) de que «Helios no sobrepase sus medidas». Y si de nuevo Heráclito asienta en una sola a las fuerzas opuestas «Derecho» y «Lucha», luego aparece, a través del apenas cubierto círculo mítico, su visión primitiva de la ley del mundo, de la «armonía bien tensada» de parte a parte. Así se ensancha aquí el orden legal de la ciudad en el todo y gana allí la ciudad y su ley de nuevo, en el pensamiento, la grandeza que empezó a decrecer en una larga realidad llena de dioses[7].

Pues no eran aquellas ligaduras tan firmes que no hubieran sido suficientes unas cuantas generaciones de hombres de movimiento más rápido para soltarlas. La separación del yo y de la Sociedad había siempre aumentado, tanto en el pensamiento como en la vida. La amplia visión en torno a muchos pueblos y a sus diferentes costumbres había hecho comparables las constituciones particulares de los demás y, con la convicción de su característica prudencia, sacudieron la fe en la necesidad. Los grandes destinos individuales de la época trágica habían hecho convertirse en pregunta a la justicia, que hasta entonces estaba firmemente fundamentada en la ciudad y en los dioses. Ahora el «doble discurso» de los sofistas enseñaba que correcto e incorrecto serían lo mismo: lo que una vez era correcto, sería incorrecto otra vez; lo incorrecto podía ser tan bueno como lo correcto, incluso mejor que lo correcto.

Critias contaba —igual que Demócrito, Epicuro y los ilustrados de época más reciente— una historia de la civilización humana en la que unos individuos inteligentes superaban la más profunda sustancia primitiva mediante leyes: «con ello el Derecho sería un tirano y tendría por esclava a la autoridad». Y así, humana o demasiado humana, sería para Antifonte la ley por la que se establecen acuerdos sobre lo que se asienta y se ejercita. Lo que en Heráclito había sido una parte del gran orden del mundo, eso lo atraviesa entonces la Fisis como un completamente otro, con un efecto a veces contrario, como una acción enemiga: «En la mayoría de los casos es enemigo de la

Naturaleza lo que es correcto según la Constitución» y «Lo que fue establecido como útil por la Constitución, eso es traba de la Naturaleza»[8]. Píndaro honra a la ley como al «rey de los dioses y de los hombres», el sofista Hipias (en Platón) la calificó como «tirano de la mayoría que constriñe a la Naturaleza».

En donde todavía había prevalecido algo de esa vieja configuración, el mundo y la ciudad en un único lazo, allí se convirtió en permeable. De los hermanos enemistados, que Eurípides, en *Las Fenicias*[9], enfrenta entre sí en una lucha verbal, como más tarde en una batalla, reclama el uno su poder con el nombre de Derecho, que ya no es para él una divinidad. El otro reconoce, sin reparos, «la tiranía de la más grande diosa». Nada extraña que no baste con conjurar a la madre para la discordia fraterna, pues sólo, en efecto, la diosa «Igualdad» puede acudir en ayuda. Bajo su ley aparecen «ojos sin brillo de la noche y luz del sol que ven siempre igual el círculo del año». Así, o sea entre hombres y ciudades, también domina «la que con los amigos coloca al amigo y enlaza conjuntamente ciudad con ciudad y camarada con camarada». Pero allí en donde se olvida la divinidad de la Dike debe establecerse a Isotes*, como un espectro de palabras que ya no tiene ningún poder sobre las almas. El sagrado lazo es aflojado y roto, y desatado el libre albedrío; el «hombre tiránico» se desliga del lazo de la Dike.

En Sócrates encontró Dike a su defensor. Para aprender a inquirir de nuevo, después de su desaparición, lo colocó ante esa tarea la época del mundo en la que él había nacido. Y sólo por eso «ha encontrado el método inductivo y la definición» o «ha fundamentado la ciencia» —¡cuántas veces y tanto como él había hecho![10]—; porque él, en el logos, en la conversación sin fin, preguntaba e indagaba de qué en concreto y propiamente el discurso trataba: el «¿qué es?» acerca de la justicia, las «virtudes» y la única «virtud». El busca, en efecto, cómo ella en la ciudad y Estado de los padres ha dominado; así, por mucho que la hayan ocultado, tiene que ser de nuevo encontrada. De esta manera muere bajo su mando y a sus órdenes en el servicio de esta ciudad que incluso en la decadencia da muestras de su poderío: tiene que ser así.

/*El encuentro con Sócrates y los «ojos del alma»*/

Platón se encuentra a Sócrates. Encuentra la propia voluntad todavía muy indecisa «para alcanzar de inmediato la esencia general» a través de aquel preguntar orientado en una característica dirección. «Para mí nada hay más urgente que llegar a ser tan capaz como le

* Personificación del concepto de «igualdad». *(N. del T.)*

sea posible a cualquiera. Y para ello, creo, nadie puede echarme una mano más resueltamente que tú». Así habla en *El Banquete* Alcibíades a Sócrates, y así lo ha dicho o sentido Platón frente a él. Y de Sócrates ha tomado, o pensado tomar, las palabras cuando le hace decir en otro diálogo al joven Alcibíades: «Todos tus proyectos no pueden alcanzar su término sin mí; pues hasta ese punto he tenido influencia yo sobre tus cosas y sobre ti». Así tomó él vida y muerte del maestro como su propio destino.

Platón dijo lo que le faltó a Sócrates, sin que fuera consciente de ello: el ojo escultórico de los griegos, un ojo pariente de aquel con el que Policleto ha observado el canon en los corredores y lanzadores de jabalina de la palestra y Fidias, en los hombres llenos de Zeus (δῖοι ἄνδρες), la imagen de Zeus en Homero; pariente también de aquel matemático griego que le orientaba en las formas puras geométricas. Debería parecer como si Platón se hubiese hecho consciente de ese don que entre otros pensadores le ha llevado a él a la mejor parte. O bien, ¿es una casualidad que se construya precisamente en él por primera vez la metáfora de «ojos del alma»? [11]

Antes de él un poeta como Esquilo se ha atrevido a hablar de un entendimiento que tiene ojos (φρένα ὠμματωμένην), como, a la inversa, Píndaro de un corazón ciego (τυφλὸν ἦτορ). Asimismo se encuentra en los filósofos poetas Parménides, Empédocles y Epicarmo la exigencia de que se debería «ver con el espíritu»; allí efectivamente, en un giro medio poético y medio de crítica del conocimiento, se piensa o se expresa el contraste respecto al mirar corpóreo. En la Sofística suena algo de eso cuando Gorgias habla de los buscadores de lo de arriba (μετεωρολόγοι): «Los que trataron de demostrar claramente lo increíble y no abierto a los ojos de la creencia (τοῖς τῆς δόξης ὄμμασιν)»; y no otra cosa muy distinta pretende también el compilador sofístico de un escrito hipocrático que coloca enfrentada en el médico la mirada del espíritu (ἡ τῆς γνώμης ὄψις [12]) a la mirada de los ojos. Todo eso es muy griego, también cuando entre sí se diferencian de múltiples maneras. Pero se encuentra todavía lejos de la corporeidad y del significado sistemático de la imagen platónica.

Verdaderamente no parece separarse demasiado de los últimos ejemplos la frase de *El Banquete* (219a): «La vista del pensamiento (ἡ τῆς διανοίας ὄψις) comienza a echar agudas miradas cuando la de los ojos se dispone a perder su agudeza visual». Así Platón va mucho más lejos. Ya, en una bella comparación del *Hipias Mayor,* había trazado la imagen del proceso del conocimiento en el mirar de los ojos humanos, de esta manera el símil de la caverna en *La República* saca sus mejores fuerzas a partir de ese paralelismo [13]. Y no es una casualidad si en una discusión, que explica en particular lo anímico y lo corporal, pone los «instrumentos con los que cada uno aprende en el alma», y coloca los ojos del cuerpo comparándolos uno con otro

(518 C) —cuando allí se habla de los pesos de plomo de la sensualidad, que la «mirada del alma» (τὴν τῆς ψυχῆς ὄψιν) barre hacia abajo, de forma que no puedan estorbar para lo verdadero (519 B)—. Más tarde eso significa que, a partir de la ciencia matemática y de la astronomía, «a través de ellas, en cada uno, llega a reunirse y animarse un instrumento del alma (ὄργανόν τι ψυχῆς), que se pierde y apaga bajo otras consideraciones; así que sería más serio conservar eso que centenares de ojos: pues sólo a través de eso podría verse la verdad» (527 DE). Y de allí procede un escrito todavía más pequeño que habría tomado los «ojos del alma» justamente como aquellos «organos» (533 D): éstos se encontrarían enterrados en barro y poco a poco se alzarían y el método dialéctico los conduciría arriba a lo inteligible más elevado, que enseguida aquí llegarían a igualar el mundo de lo sensible con la más excelsa contemplación (532 B). Así transcurre durante largo tiempo la preparación, con el objetivo final en esa interdependencia real, la pura metafísica y la contemplación de las ideas, enlazando internamente por fin la imagen acabada: el alma, pensada según el modelo del cuerpo, tiene ojos como él para ver, sólo que esos ojos están enfocados hacia las formas eternas.

Platón es un poeta que no se repite con facilidad en sus imágenes sin un propósito. El mito del alma en el *Fedro* habla del tiro de caballos y del conductor de su carro, del plumaje del alma, y se reconoce el porqué el ojo no se adapta del todo a este cuadro de conjunto. Pero se debería intentar pensar, en efecto, en la imagen de *La República,* cuando una y otra vez nos topamos con expresiones del ejemplo de la acción de mirar. Las almas inmortales contemplan lo que hay fuera del cielo. La fuerza del pensamiento (διάνοια) de la divinidad ve la justicia en sí en el recorrido celeste; ve la Medida, ve el Conocimiento; y después de eso contempla así a los verdaderos seres y se ha acercado a ellos, luego cae de nuevo a su casa. Por el alma humana, con la cabeza del conductor, puede ser alcanzado lo más puro en el espacio exterior, y ser visto, con esfuerzo, lo que es. Pero a la naturaleza del alma le corresponde que ha recibido la esencialidad por la vista, y, si el hombre sintetiza en el pensar una forma a partir de muchas sensaciones, así parece que el alma ha utilizado la vista en el entorno de la divinidad. De esta manera se podría a veces insertar las palabras de ojos del alma. Casi como la solución a un enigma se expresa en *El Banquete* allí en donde Diotima muestra a Sócrates que él se convierte en un sabio al final de un camino de grados. Sería allí visible para él la divina belleza, pura, sin mezcla, limpia de todas las futilidades humanas, de una sola forma (μονοειδές). Él «mira con aquello con lo que se le permite mirar» (ὁρῶντι ᾧ ὁρατόν) (212 A) —fácilmente se deduce que con los ojos del alma. Y por última vez se alude a la misma imagen en *El Sofista* (254 A), de tal modo que uno piensa todavía alcanzar de lejos la imagen de conjunto en la que eso se ha-

bría realizado: el filósofo se detiene en el prototipo del ser, y no es fácil poder mirar en ese lugar a pesar de la claridad, porque la mayoría de los ojos del alma se encuentran sin fuerzas para dirigir la mirada a lo divino. Aristóteles utiliza una sola vez, en la *Etica,* la reflexión (*φρόνησις*) «ojos del alma», y así, de forma extraña, se sitúa esta imagen en medio de un contexto aristotélico que no se puede reconocer en relación con Platón [14]. Todavía en tiempos de la vida de Platón uno podía volver a una u otras de aquellas historias en las que los cínicos se burlaban a propósito del ojo con el que la «caballidad»* recibía un aspecto o el del espíritu de la «mesidad». Luego Epicuro o uno de sus discípulos, cuando peleaba con la cosmología platónica, hacía bromas sobre los «ojos del espíritu» con los que Platón habría contemplado el taller del mundo [15].

Así de pronto, parece, se habría apoderado de aquella elevada imagen la charlatanería inevitable. En épocas tardías se encuentra muchas veces entre platónicos muy distintos, como Filón, Plotino, Proclo y Agustín, o también podría ser que de alguna manera claramente las flores del jardín de Platón hubieran florecido.

Por otra parte, no es ninguna casualidad que Platón, por primera vez en lo que sabemos, hubiera hablado de los ojos del alma; pues él realizó justamente eso, cuando deja radicar en la mirada el último objetivo de su filosofar, y también allí, en donde no se sirve de la palabra, corresponde a la misma tarea el lenguaje de imágenes y de mitos. Sólo sitúa como guía para este objetivo a Sócrates, a través de quien ha encontrado el camino, en sus diálogos. También, en el símil de la caverna de *La República,* el hombre que logró la disolución de las cadenas y la salida lleva el paso de Sócrates. Pues a aquél, cuando vuelve de nuevo con los encadenados y quiere «liberarlos y sacarlos afuera», llegarán a matarlo, sólo con poder tenerlo a mano. Platón no podría decir claramente quién lo había transformado y sacado hasta allí en donde por primera vez aprendió a ver sombras reales de cosas reales, luego sus imágenes reflejadas, y después a «ellas mismas» y al «sol». También por medio de Sócrates, y justamente en él, contempló con los ojos del alma «lo justo» y también «el valor», «la verdad», «lo sabio» y, sobre todo, «las virtudes» y «la virtud». Todos los hombres hablaban en realidad de ellas, ya fueran enseñables o no, y cada uno pensaba una cosa distinta, con el nombre grabado en lo más querido de lo que amaba. Pero Sócrates es el único que no buscaba estas cosas sólo con palabras —al menos eso intentaba con más seriedad y asiduidad que los otros—, sino a través de su vida; su muerte

* Se trata de las burlas acerca de las ideas de Platón, ya que entendía que no se trataba de las cosas reales sino de estructuras generales, así frente al caballo concreto ellos colocaban irónicamente la «caballidad», como recoge Diógenes Laercio en su biografía de Platón, en el libro III de su obra. *(N. del T.)*

avala su existencia, y en su esencia los «ojos del alma» de Platón llegaron a vislumbrar inmediatamente figuras de aquellas imágenes de formas [16].

/Eidos e Idea/

¿Pues a qué se llama «eidos» e «idea» [17]? Algo para lo que la acción de ver abre la entrada. Podría ser que «idea» fuera, en un primer momento ya, la «visión», en donde se reúne la actividad de ver y lo que llegaría a ser visible al ojo; «eidos» más bien lo visible y lo visto, imagen, forma, figura, que objeto del mirar. En todo caso ambas palabras han llegado a ser casi intercambiables. En efecto, se suele pensar que su sentido se ha ido desgastando más o menos con el tiempo. Más acertado sería, tal vez, decir, en lugar de eso, que él había tomado la dirección de la mirada desde el exterior hasta la forma y estructura internas. Herodoto* dice «hojas de cada forma o clase» (*φύλλα τοιῆσδε ἰδέας* —idéas—) y piensa también que la acción corrosiva de la savia no es algo diferente por completo a lo visible, o deja a cada uno «pensar en doble forma» (*ἐφρόνησαν διφρασίας ἰδέας* —idéas—). Los médicos jonios, frente a los físicos, negaban «que hubiese caliente o frío o seco o húmedo en sí, que no se asociase con ninguna otra forma de sensación» (*μηδενὶ ἄλλῳ εἴδει* —eídei— *κοινωνέεον*, Π.*ἀρχ. ἰητρ.*I 605 L); o piensan sobre las «cuatro formas de lo húmedo» (*τέσσαρες ἰδέαι* —idéa— *τοῦ ὑγροῦ. Περὶ γονῆς* —*Sobre generación* VII 474, *Περὶ νούσων* —*Sobre enfermedades*— VII 542) flema, bilis, agua y sangre, o del «jugo dulce» (*γλυκὺς χυμός*), que se transforma en otra forma (*ἐις ἄλλο εἶδος* —eîdos—. Π. *ἀρχ. ἰητρ.* —*Sobre la Antigua Medicina*— I 635), o de las muchas «formas» de las enfermedades (*πολλαὶ ἰδέαι τῶν νουσημάτων*. Π. *φύσ. ἀνθρ.* —*Sobre la naturaleza del hombre*— VI 36) de las que depende la cantidad de salud, o de las «clases» (como nosotros decimos) de vendajes, fiebres y remedios. De seguro que hay en ello algo de clasificación, pero aquí incluso es el pensamiento el que dirige la clasificación (como en otros casos el pensamiento de la rama -*γένος*, *ἔθνος*— o de la manera y modo —*τρόπος*—). Y los mismos recopiladores hablan de «forma nudosa» (*εἶδος κονδυλῶδες*) de un fémur, o de que los riñones tienen la «forma» de corazón; o bien, de nuevo, de algo más interno, de la «naturaleza del hombre, edades y forma» (*τήν τε ἡλικίην καὶ τὸ εἶδος* VII 52), en las que debe fijarse el médico. Aris-

* A partir del fundador de la Historia, Herodoto, el autor menciona una serie de ejemplos en los que figura la palabra «idea». En ellos hemos colocado entre guiones la transcripción para que quedase más claro su uso en griego. Luego hemos puesto la correspondiente traducción contextual. *(N. del T.)*

tófanes trae siempre «nuevas formas» a la escena (*ἀεὶ καινὰς ἰδέας εἰσφέρων*), y su coro canta una «forma distinta de himnos» (*ἑτέραν ὕμνων ἰδέαν*). Tucidides, según entienden sus comentaristas, suele conservar casi siempre la palabra *ἰδέα* para usarla en algo como «tipo y clase»[18]: así podemos sin duda decir «muchos tipos de guerra», «cada tipo de muerte», «cada clase de fuga y decadencia». ¿Pero qué es lo que nos obliga a creer que allí, en donde a nosotros nos falta el sello preciso, también les tendría que haber faltado a los griegos? Nosotros también hablamos de los «cuadros de la enfermedad» (*εἶδος τῆς νόσου, τὸ νόσημα τοιοῦτον ἦν ἐπὶ πᾶν τὴν ἰδέαν /cuadro de la enfermedad, la dolencia era tal en toda la apariencia/*), y seguramente que una comprensión de la lengua mucho más sensible que la nuestra podría llegar con seguridad a algo más evidente allí, en donde nosotros «traducimos» la «forma visible» por un término genérico descolorido o por un —ia o —idad.

Platón participa por completo del uso común de las palabras «eidos» e «idea», y tampoco es lícito ver en él generalidades e imprecisiones en lo que en griego está sellado con precisión. Seguramente él podría afirmar que consiste en el sonar las sílabas, concertadas entre sí, como una unidad. Sin embargo dice: como una forma unitaria, un cuadro unitario (*μία ἰδέα ἐξ ἑκάστων τῶν συναρμοττόντων στοιχείων ἡ συλλαβή. Teeteto* 204 A. */La sílaba es un solo cuadro a partir de los elementos que la componen/),* algo que se recibe en el ojo». No pregunta Platón si el alma es una dualidad o tríada; tampoco si tiene dos o tres partes, sino si dos o tres «formas», las encerradas en sí, las piensa enseguida con la vista la personalidad separada de cada uno. Si, en efecto, por fin toda «verdadera justicia», toda «pura belleza» todo «bien en sí» también se toma a veces como «eidos» o «idea», entonces tenemos que cuidar de introducir para «idea» una palabra extranjera ya acuñada terminológicamente. Debemos también cuidarnos de hablar de «doctrina de las ideas» en el viejo Platón, en el que ya se llegó a ese completo esquema de pensamiento (*τῇ τῶν εἰδῶν σοφίᾳ τῇ καλῇ ταύτῃ. Carta* VI 322 D*/...con ese bello conocimiento de las ideas/).* Es también para nosotros muy poco significativo, en el fondo de dónde saca Platón aquel nombre: si de la Medicina, de los físicos o de los retóricos, del cuadro de conjunto de una enfermedad o de la materia fundamental del cuerpo (flema, bilis o sangre), o de aquellas especies de sustancias casi reales: «calor y frío» o «átomos» de los físicos o figuras del discurso delineadas como «formas» o «configuraciones»; o de la lengua corriente que verdaderamente entre los griegos, mucho más que en cualquier otro pueblo, tenía una motivación para escoger palabras de estas esferas. «Formas visibles»: así denominaba él —sin percibir una solidez terminológica, pero probablemente no sin un sentido de las paradojas de la expresión— a las esencias eternas invisibles; porque también esa palabra, mejor que todas las demás de su lengua, debería expresar que lo «justo en sí», «lo valiente mismo» era para él un algo que él podría contemplar con los ojos del alma.

Sócrates, se dice desde Aristóteles, habría sido el descubridor del concepto y de la definición, y Platón habría hecho la idea a partir del concepto[19]. ¿Cómo parece que sería proyectado aquí lo viviente a la superficie de la abstracción histórica del concepto? ¿Preguntaba Sócrates continuamente, sin duda, qué es la justicia, qué es el bien, y también qué es la «polis» o el «polítes» o la democracia, qué es la «tékhne» o la «sophía» o fundamentalmente aquello sobre lo que hablaba cada vez? El dirigía en la conversación un trabajo constante del «logos» en torno a esas preguntas renovadas en cada ocasión. Pero no era una determinación conceptual, un último objetivo, puesto que nunca podría permanecer fija en torno a una definición cuando ésta se hubiera alcanzado. Detrás de cada pregunta en particular y detrás de todas en conjunto estaba la última: cómo el hombre debería vivir al servicio del Estado, que quiere al hombre lleno de virtudes, y de la divinidad, que quiere al hombre bueno en la polis ordenada. Porque él mismo era ese hombre, por eso sabía Sócrates que había una respuesta, y, a través de ese saber, era establecida la forma de su diálogo. El, por medio de sus preguntas, movía a los demás hacia allí en donde debería estar la respuesta. Preguntaba...:¿qué es...? También tendría que consistir en un ser. Pero sólo los ojos de Platón veían y encontraban en el «eidos» lo que Sócrates enseñaba a buscar y lo que Sócrates vivía.

No pasa de mero afán de curiosidad biográfica, que aquí estaría menos en su sitio que en cualquier otra parte, si nosotros queremos barruntar cómo Platón siente la «idea». Sería también más claro que nosotros tratásemos con ello, no una acción histórica o tal vez biográfica, sino un último final filosófico sin trascendencia. La idea tiene una historia de dos mil años y ninguna palabra del léxico filosófico es más fuerte en el uso de la labor del pensamiento de cientos de años. El «eidos» platónico no es sólo filosofía de filosofía, como desde Platón, y esencialmente por él, toda búsqueda de ideas. Por ello es necesario de inmediato hacer el concepto visible otra vez en su pureza. Sin duda, no es posible dar una transmisión histórica de la «primitiva memoria» de Platón. En lugar de ello, para no desconcertarse a través de la opinión hasta ahora dada de forma incompleta, se toma lo siguiente: lo contemplativo, estético e intuitivo en la idea —que apenas con dificultad se puede conocer— sería una concesión probablemente disculpable, en todo caso auténticamente griega, pero al fin y al cabo una concesión a partir de la pureza del concepto, una «caída pecaminosa intelectual»; —más bien los nombres, con los que Platón delinea su experiencia, son muy sencillos de alcanzar y de ver por los sentidos juntamente con sus mitos e imágenes. Inmediatamente

de aquel origen por cuya causa no podemos parafrasear desde el principio conceptualmente «lo que la idea sea», cómo ella en efecto a Platón le sirve verdaderamente de comprensión más que todo lo demás, aunque no sea completamente expresable en conceptos[20]. Nosotros nos cuidamos también, sobre el tipo de «intuición», de fijar algo y queremos expresamente guardarnos de ello, de iluminarla como un acto de éxtasis, en el sentido usual del término actualmente. Sólo se haría aquí el intento de fijar el punto en donde Platón, en la búsqueda de la verdadera ciudad, se encuentra con aquel asunto en cuya descripción utilizó las palabras «eidos» e «idea». Pero luego tiene que penetrar, desde ese punto, en la totalidad.

Quien con los ojos del alma vio las formas eternas, seguramente y sin comparación, lo logró con más certeza que con los ojos del cuerpo las terrenales por parte de aquellos que habían hecho perder todo sentido a los «dobles discursos» de los sofistas. Que bueno y malo sean una sola cosa; que uno y lo mismo sea para estos bueno y para aquellos malo, y para los mismos hombres unas veces bueno y otras malo; y que de la misma manera se trate bello y feo, justo e injusto, verdad y falsedad: todo eso se revela como un juego de palabras vacías para los que hayan visto lo «bello» y «lo justo» y «lo verdadero». Ya no se podría, pues, preguntar más si habrá justicia o si lo útil, pero sin consistencia en sí, es una palabra en un certamen. Se podría, pues, no dudar si eso justo es enseñable o no. Si lo justo existiera, sería un «eidos», así, si éste se contemplaba, se llegaría a ser justo. «¿O sostienes tú» —dice el Sócrates de *La República* (VI,500 C) —«que le es posible a alguien dudar de que no se imita lo que se admira? (ἢ οἴει τινὰ μηχανὴν εἶναι ὅτωι τις ὁμιλεῖ ἀγάμενος μὴ μιμεῖσθαι ἐκεῖνο; */¿O crees que hay algún medio por el que alguien no imite aquello que admira y con lo que convive?/)*. También el filósofo, el que se entretiene en lo divino y ordenado, llegaría a ser ordenado y divino, según las posibilidades humanas». Pero fue culpable de eso, pues sólo dio algunas lecciones para abrir a los demás los ojos a lo que uno mismo vio. Y no sólo vino eso para la educación de un particular. Se disuelve el Estado porque Temis y Dike ya no habrían de habitar en su tierra: así debería ser fundamentado para el «eidos» de la justicia, sobre todo llegaría a ser para el eidos, finalmente para la primitiva imagen del «bien» como un medio ordenado, relacionado y divino. En eso y no en otra cosa piensa el epigrama de Platón de que ningún final del desastre se puede percibir si ni los filósofos dominan ni los dominadores buscan la verdad en recto sentido. Sólo es una expresión distinta de aquella interdependencia «sistemática» que —no por construcción sino por necesidad vital— para él se ha establecido en todo tiempo entre «eidos» y «pólis».

Pero, sin duda, ¿cómo podríamos hacer visible para los demás lo hecho, lo que sólo los ojos internos de Platón vieron, lo que (según Schopenhauer) «sólo es alcanzable para el genio, de ahí que no sea compartible de mala manera sino sólo bajo condiciones»?[21] ¿Cómo habría que establecer sobre todo firmemente lo que es utilizable para conocimiento y saber, o sea, para el conocimiento particular y el saber más elevado? De hecho «no es decible en modo alguno como otros objetos de la doctrina»; así se considera en aquella Séptima Carta (341 C), y Platón nunca ha podido o querido hablar, de otra manera que en indicaciones, de las formas eternas. Pero él sabría que «meras opiniones del alma del hombre corren, así que no valen mucho hasta que alguien las sujete, a través de argumentos conceptuales, a su fundamento esencial» (ἕως ἄν τις αὐτὰς δήσῃ αἰτίας λογισμῷ *Menón* 98 A). Y si también lo que él en su ojeada había recibido era inexplicable, muy distinto de la opinión y apariencia, necesitaba, por tanto, del sostén de la palabra para que perdurase para él y para los demás. Buscar algunas ligaduras sería el contenido de todo su filosofar. Y conducir a los hombres, «a través de duradera sociedad» que «como de una súbita chispa se encendiese una luz en el alma» (*Carta* VII, 341 C), era la forma de toda su doctrina.

Una digresión podría ser permitida para explicar lo dicho de otra forma por completo diferente[22]. Se conoce la respuesta que el 14 de julio de 1794, en aquel primer encuentro, Goethe recibe de Schiller, cuando él le «expuso la metamorfosis de las plantas y con muchos rasgos característicos hizo formarse una planta simbólica ante sus ojos». Schiller mueve la cabeza y dice: «Eso no es un experimento, eso es una idea.» Y piensa la idea, según se comprende en el sentido kantiano, como concepto mental necesario al que, en los sentidos, no puede ser dado ningún objeto congruente. Goethe se queda perplejo, está enfadado. Para él, para un espíritu intuitivo, como enseguida será delineado Schiller al comienzo de su correspondencia, es aquella diferencia, la que se asienta para el espíritu especulativo entre experiencia e idea, indefinible cada vez. «Puede ser muy querido por mí» —es su respuesta— «que tenga ideas sin saberlo y que las vea frecuentemente con los ojos». No una kantiana sino una idea por completo platónica en sentido primitivo: eso era la primera de Goethe. Goethe sabía «que había una diferencia entre ver y ver, que los ojos del espíritu tenían que actuar en una vital atadura con los ojos del cuerpo, porque, de lo contrario, se corre el peligro de ver y pasar de largo»[23]. El vio «con los ojos» —con los ojos del alma, habría dicho Platón— la planta primigenia en aquella palmera de abanico en el jardín botánico de Padua, él esperaba «descubrirla» entre la vegetación de los jardines públicos de Palermo, y si él, según sus propias palabras, «se dio cuenta en Sicilia de la primigenia identidad de todas las partes de las plantas y trataba ahora de realizar eso en todos los sitios y percatarse de nuevo», así es lo que él toma como comprensión finalmente de aquel comprender por observación y de cualquier otro intento de

hacer sensible lo que sucede a través de la lucha siempre renovada del logos.

/Originalidad de la Filosofía platónica/

Si nosotros, presentando aquí a Platón, hablamos de aquellos lazos mediante los cuales él aparta de su contemplación la existencia y comunicabilidad, de esta manera se alejaría de la opinión, cuando queríamos o podíamos demostrar de alguna manera un sucesivo llegar a ser. Sólo para hacer sensible la estructura debe ser empleada una aparente representación genética, probablemente no de distinta manera a como él mismo, en el *Timeo*, relata el mito de la creación del mundo y lo advierte antes, para tomar, literalmente, una cosa después de la otra. Platón podría ser ampliamente un experto en los filosofemas de los predecesores, y en efecto Cratilo le hace transmisión de ellos, entre los de los seguidores de Heráclito; así, al menos de esta zona del pensamiento él ha tenido conocimiento[23a]. Casi por lo general encontramos extendida al menos la certeza, y casi siempre el reconocimiento, de que no extrae la filosofía de sistemas anteriores. En primer lugar, cuando le abrieron con fuerza los ojos para el «eidos», se volvieron todas las fuerzas de su ser con inesperada tensión en ese sentido. Por primera vez ahora fue Platón «filósofo» —en un sentido completamente nuevo—. Y es más complicado buscar la ley según la cual las materias cristalizan en aquel único punto de unidad que el orden histórico en que todo pasó.

Si Platón quería sostener su intuición para sí y para otros, se debía servir del material de construcción de su lengua. «Lo justo» o «lo bello», que él contemplaba con los ojos del alma, llevaba para él el sello de toda realidad. Quería, asimismo, proteger «lo bello» ante la confusión con una bella muchacha —y eso sucedía y era a veces claro, como el *Hipias Mayor* (287 E) muestra—, así podía él añadir: «lo bello mismo» (αὐτὸ τὸ καλόν). Además se le presentó una palabra que, como moneda recién acuñada del tiempo de la Sofística, había sido dada por ellos desde entonces: A partir de Eurípides y de Aristófanes se conocía aquel «siendo en forma de ser» (ὄντως, τῷ ὄντι), que, en contraste con lo sólo aparente, no suele expresar cosas reales[24]. Así ha hablado Platón del «realmente bello» y de «belleza»; también ha extendido ese adverbio a una pequeña frase: «el conocimiento de lo igual mismo, (es decir, de aquello) que realmente es» (ἐπιστήμη αὐτοῦ τοῦ ἴσου ὅτι ἔστιν *Fedón* 75 B), y ha dado a esta pequeña frase un primer y leve tono terminológico: «todo eso a lo que imprimimos lo que es (realmente)» (περὶ ἁπάντων οἷς ἐπισφραγιζόμεθα τοῦτο ὅ ἐστι *Fedón* 75 D[25]).

Aquellas expresiones, que Platón arranca o refunde a partir del

material del habla de su tiempo, fueron muy imitadas. Pues con aquéllas entraba en una búsqueda del ser, que, por encima de Gorgias, Meliso y Zenón, volvía al gran Parménides como descubridor de un ser inalterable y eterno. Al principio Platón, para esa dependencia histórica, no necesitaba saber, y probablemente sabría tan poco de ello como un hombre de hoy sabe que habla al modo hegeliano cuando dice «en y para sí» o de un modo paulino-luterano cuando dice «todo en todo» o a lo Comte con «I am positive». Pero no es ninguna casualidad que él tome aquí la dirección hacia aquella muy temprana y muy poderosa búsqueda del ser.

La Historia de la Filosofía que predomina despista en cierta manera sobre quién era en realidad Sócrates. Le pone en efecto, con Cicerón, a pasar la Filosofía del cielo a la Tierra, y con ello hace más amplio el alejamiento entre él y los anteriores pensadores. Pero no conoce la cuestión sobre si, sin Platón que relacionó la fuerza y dirección de las pruebas y enseñanzas de Sócrates con las especulaciones de aquellos predecesores, habría sobre todo la posibilidad de meter en una y la misma «Historia de la Filosofía» a los «elénkticos* con los físicos. Y en efecto, también aquí se extiende una secreta interdependencia. Sócrates se realizó en medio de los «sofistas», para la gran mayoría no diferenciable de ellos; para Aristóteles, sin ir más lejos, era su representante; y así ciertamente en una abismal oposición a ellos que se debería ser capaz de ver con el ojo agudo de Platón. La Sofística, sin embargo, cuando ejercitaba sus juegos de bolsillo con el ser y el no-ser, no siempre conservaba las formas de pensamiento de Parménides y deseaba que éstas estuviesen disecadas como esqueleto de la palabra. En efecto, no fue en realidad diferenciada la esencia de Sócrates por medio de la oposición a los sofistas, sino en efecto por el tipo de su pregunta. Cuando él preguntaba «¿Qué es la justicia?», de una cosa al menos estaba seguro, de que la justicia es o de que algo es; por eso no necesitaba saber que en secreto había sido mostrada antes de él, que así pretendía, y era por completo diferente la forma de la búsqueda por medio de los viejos grandes pensadores.

Así, con la pregunta de Sócrates, luego ante todo con cada prueba para denominar esencias recién contempladas y para afianzarlas frente a aquello con lo que no deberían ser confundidas, tomó Platón formas corrientes de dicción y de pensamiento que, finalmente, llevaban sus ramas genealógicas hasta Parménides. Pero con esas múltiples formas, a veces débilmente ordenadas, muy poco podría Platón conformarse para sus elevadas enseñanzas. Por medio de toda apar-

* Con este término se señalaba el método de preguntas y refutaciones de respuestas que se relacionaba con los sofistas pero también con Sócrates y sus seguidores, en particular a los Megáricos. *(N. del T.)*

tada especulación vuelve de nuevo a su punto de partida. No tomó como pensador filosófico —como ha hecho más tarde probablemente Aristóteles respecto a él mismo o Kant con los empiristas en sentido más estricto—, los problemas restantes que sus predecesores hubieran dejado. Más bien la doctrina del ser de Parménides le dio los medios de llevar a término su intuición con pensamientos y palabras duraderas. En verdad, en el lugar del ser de una forma circular completamente simple e inquebrantable en la fantasía contemplativa de este primer gran ontólogo, en ese más inhábil y desmañado pero gran poeta, que también «habría mirado con el espíritu», estaba en Platón la plenitud de la mirada que con nuevas ojeadas se engrandeció y ensanchó; y así se alcanzaba una nueva unidad que nunca aquellas desertizadas rigideces hubieran podido conseguir. Pero, a pesar de ese inevitable contraste, vemos asombrosas correspondencias hasta en el curso de las palabras. Incluso son aquellos predicados del ser de Parménides —completo, simple e inalterable— los que Platón traslada a su «imagen primigenia» [26]. Y, si Zenón había deducido de nuevo la existencia en solitario del ser de Parménides a partir de las pruebas en contra de la multiplicidad, así emplea Platón el contrasentido que se comete si se piensa lo justo, bello y pío en plural, en vez de en la unidad del ser ideal [27].

Pero más lejos que eso. La construcción completa del mundo del ser y de las formas del conocimiento comprendidas en sus grados, tal como él había mostrado muy claramente en *La República* (476 E y ss.), es estrechamente parmeniana. En ambos pensadores se extiende en el ser el absoluto no-ser como diametralmente opuesto. Para ambos es el no-ser incognoscible. «¿Cómo se podría llegar a conocer un no-ser?», pregunta Glaucón en *La República*, «Tú no puedes ni conocer ni tomar el no-ser», enseña la diosa a Parménides [28]. En cambio, lo que es en perfectos modos de ser (παντελῶς ὄν) es en Platón cognoscible por perfectos modos (παντελῶς γνωστόν); como en Parménides, sólo hay un único camino de búsqueda: el que de verdad conduce al puro ser y lleva como señales (σήματα) las determinaciones esenciales de ese ser. En ambos yace el mundo, en que nos movemos, entre aquellos polos, o sea, ser y no-ser [29]. Sobre ese mundo de incertidumbre está en Platón dirigido el particular mundo del conocimiento, al que considera «dóxa», (pura) opinión. En Parménides se llama al mundo intermedio completamente correspondiente al mundo según «dóxa» (κατὰ δόξα ἔφυ τάδε), sólo que en él en esa palabra se mezcla la opinión enturbiada del yo y la experiencia enturbiada del ello inmóvil. Pues aquí ciframos entonces la diferenciación de las dos estructuras tan parecidas. Para Parménides, el que por fin sólo reconoce como real el puro ser uno, es «ser y pensar uno y lo mismo», justamente así como para él, en aquel mundo intermedio de la dóxa, andan en conjunto en uno solo el modo de ser del objeto y el modo de captar del conocimiento [30]. Platón, que coloca dentro de su mundo del ser toda la cantidad de formas observadas para cuya gran experiencia, por medio de Sócrates, el hombre posee el «alma», ya no ha de poder construir tan sencillamente. El se encarga de las formas fundamentales del plan. Pues coloca, frente a los grados de los objetos, los grados del conocimiento de los objetos en hábil correspondencia. Ha construido, pues, un armónico sistema del ser y del conocer más allá, a partir de Parménides. Pero eso pertenece a la construcción de su filosofía y debe permanecer apartado allí en donde sólo se debe mostrar que utiliza la materia del pensamiento precedente para unirla, conceptualmente, a la intuición propia.

Tampoco hoy está muerta la representación que, como forma de pensamiento al menos, se puede remontar a Aristóteles: Platón habría unido al ser de Parménides el devenir de Heráclito y así habría construido su «sistema». Pero una adición nunca implica una cosa viviente y Platón habría tenido otras preocupaciones que el asegurarse un lugar en la Historia de la Filosofía. Habría recibido, en la vista, el «eidos» y se habría encontrado ante la tarea de convertir la contemplación en algo fijo por medio del «logos». Eso significa, sin duda, que lo que siempre es sólo puede ser dado inmediatamente con la oposición de uno que no es en este modo. Así también los pensadores indios habrían tomado de múltiples maneras al mundo que está enfrentado a un «atman» eterno, en calidad de inestabilidad, cambio, pesadumbre y no-mismo. Platón, según sus propias palabras, no necesitaba tocar. Cuando él busca nombres para eso «que nosotros (en la vida diaria de todos) consideramos que es» [31], tampoco aquí le deja Parménides en la estacada. La fórmula de Parménides «ser tanto como no-ser» (εἶναι τε καὶ μὴ εἶναι) sirve para ello en todo el sistema ontológico de *La República*, para enlazar finalmente nuestro mundo del devenir con el verdadero ser y para formar plenamente un eterno contraste a partir de una paradoja. Pero Parménides había separado también el puro ser de lo que denomina este irreal mundo nuestro: devenir y transformarse, crecer y disminuir. De su boca toma Platón esas palabras para querer ser original, porque ellas delinean perfectamente su propio sentido y no está suficientemente falto de iniciativa [32]. «En esa ojeada» vio a Heráclito y a Parménides enfrentados entre sí. En ello el discípulo de Cratilo debería pasar por alto en principio, como en todo su tiempo ya no se sabría, que en Heráclito, si no se miraba al devenir y al cambio sino a la ley del devenir y a la duración en el cambio, aquello daba además algo parecido a Parménides. Con aquella fuerza de lo aparente y del orden, por medio de la cual Sócrates y los sofistas (históricamente con más profundo derecho), a pesar de todo lo que era común entre ellos, apartaron, igual que en el techo de la capilla Sixtina el Creador, el día y la noche, y situaron alejados entre sí el sentido del mundo de Heráclito y el de

Parménides; y uncieron ambos, de nuevo juntos, como símbolo de la oposición del mundo del ser y del mundo del devenir, lo que apartó el descubrimiento de las formas eternas.

Pero proporcionó asimismo un elevado punto de vista por el que esa dualidad se convirtió de nuevo en unidad. «Uno es todo», «Lucha conjunta —oposición entre contrarios, sonar acorde-sonar discorde de nuevo, de todo uno y de uno todo», así Heráclito. Y Platón: El «eidos» uno y las múltiples cosas particulares se activan recíprocamente. El «eidos» da a las cosas participación y ser, ellas tienden a la perfección del «eidos». Sólo si lo uno no está sin lo otro es «enlazado el todo consigo mismo». ¿No era el heraclitismo más auténtico incluso que aquella confusa y sofisticamente mal usada doctrina del flujo de todas las cosas? [33]. Platón no ha dado forma a esa «juntura de nuevo de lo tenso» (παλίντονος ἁρμονίη [34]), que en su construcción del mundo está viva por todas partes, en ningún sitio más expresamente que en su *Parménides;* pero ahí ella hace cristalizar, para su culminación, la dialéctica de lo «uno» y de lo «otro». Por paradójico que suene, es completamente correcto decir que el diálogo *Parménides* es el más fuertemente heraclíteo entre los escritos de Platón, y que el filósofo Parménides, en esta obra, es tan «heraclíteo» como eléata. Pero con ello hemos alcanzado finalmente el lugar en donde las fuerzas de los dos viejos grandes maestros se reúnen para Platón hasta tal punto que «como en una circunferencia están juntos el principio y el fin». El «modo único» de Heráclito, que la pluralidad como la totalidad encierra expresamente en sí, y el «ser uno» de Parménides, que quiere asimilar no-ser con pluralidad —y, en realidad, no puede asimilarlos, pues frecuentemente hablamos del ser con «nombres», desde este mundo del «ser y no-ser», y el ser está presente en el mundo de la apariencia: esas dos visiones coinciden en el mundo lleno de ideas de Platón, pues en él sobre todo por medio del no-ser se aparece el ser, por medio de la multiplicidad la unidad, igual que inexorable y necesariamente el ser se enlaza con el no-ser.

Al lado de Parménides y de Heráclito, fue Pitágoras el tercero entre los viejos grandes sabios por cuya irradiación Platón fue gradualmente abordado en los círculos pitagóricos del sur de Italia, y ya antes en el entorno de Sócrates. ¿Qué ha significado Pitágoras, esa fuerza realizadora [35], lejana en el tiempo, que, de modo enigmático, siempre extendió nuevas fuerzas y a través de ellas llegó hasta allí, hasta Platón? No es una casualidad que la única vez que en sus obras fue nombrado Pitágoras mismo aparezca como «guía de la educación» al lado de Homero (*La República,* X,600 A).

Consideramos que las conmociones más fuertes de Platón, en todo el marco temporal, se produjeron a partir de los enredos de la ciudad a la que él pensaba pertenecer y a partir de la inconsistencia de los hombres que dirigían esta ciudad. Así llevó a ellos toda su voluntad para colocar el orden en el lugar del desorden. Según el ejemplo de los trabajadores artesanos, que encajan en conjunto por partes, una cosa situada y ordenada en una fila (τεταγμένον τε καὶ κεκοσμημένον πρᾶγμα), así debería hacerse un orden (τάξιν καὶ κόσμον) entre cuerpo y alma, vida casera y ciudad; en ello consistiría la primacía y perfección en cada estructura: eso enseña Platón agudamente en el punto culminante del diálogo *Gorgias* (503 E-507 E y s.), después de que ha motejado a los campeones del arte de los discursos, del placer y de la arbitrariedad con una sola palabra: el desorden. Nada hay más cercano a Platón que aquel dicho de Goethe de que él podría sorportar mejor una injusticia que el desorden. Pues injusticia es desorden. Allí en donde Platón vio evitado el odioso mezclarse de círculos de producción extraños, eso es medida, «sophrosyne» y justicia. Y si un obrero o un artesano crean, en una materia perecedera, algo «perfectamente ordenado», en mayor medida de alguna manera debe corresponder ese «orden» al modelo invisible «que observaron en su obrar». Así no puede ser otro que lo que Platón vio como reino de las ideas, ese reino de lo perfecto, un recinto en el que todo «tiene su orden y se encuentra eternamente de la misma manera y ni se hace algo incorrecto ni, recíprocamente, tampoco algo incorrecto se recibe: todo está allí perfectamente conjuntado y relacionado» (*La República,* 500 C). En efecto era el cosmos de los números, esa armonía y proporción de las cuerdas vibrantes que, en la zona más grande del cielo estrellado como modelo de un ser perfecto, se extiende y se alza arriba al lugar supraceleste. Para eso están las ciencias de ese orden, ante todo son su unidad y referencia en el sistema pitagórico las que él tomó y que le mostraron aquello, de lo que nada había podido encontrar en la ciudad de su tiempo, para proyectarla a otro mundo por completo diferente. Cosmos es tanto la estructura del mundo como de la ciudad, como del alma. La geometría trata en conjunto cielo y tierra. «Dicen los sabios, querido Cacicles, que cielo y tierra, dioses y hombres establecieron la comunidad (κοινωνία) en conjunto y la amistad y la correspondencia (κοσμιότης) y la medida (σωφροσύνη) y la justicia (δικαιότης): todo eso se considera orden (κόσμον καλοῦσιν), querido compañero, no desorden e indisciplina. Pero tú pareces en ello no conducirte con todo tu sentido, en toda tu sabiduría; más bien se te escapa que la igualdad geométrica (la proporcionalidad) fue establecida por los dioses como por los hombres. Tú piensas en que hay que ejercitarse sin descanso en la acción (πλεονεξίαν ἀσκεῖν). Pues tú no te preocupas de la geometría». (*Gorgias,* 507 E y s.). Ahora queda claro lo que le ha aportado la relación con Pitágoras. Sócrates se ciñó a la esfera del hombre y de la ciudad, y así Platón, tanto por familia como por el precedente del maestro. Pero, mientras que Sócrates nada se molestaba en comprender «las cosas de arriba» (τὰ μετέωρα), había en el alma de Platón algo cam-

biado y promovido al cosmos, que rodea al hombre y a la ciudad en conjunto como los circulos concéntricos externos. A Platón la ruptura con la ciudad le llevó afuera, a ese cosmos, y abarcó hombre y ciudad como esencias «de categoría cósmica»: en eso era deudor de la gran sabiduría itálica y de la fuerza que aún irradiaba de ella. Y era consciente del porqué la contemplación de ese universo él la puso bajo el nombre del pitagórico Timeo, después de que había hecho fundamentar a Sócrates la ciudad ideal.

Todavia hay una cosa más que, para él, los pitagóricos tuvieron que hacer inmortal: la seriedad con la que ellos trataron sobre el alma humana. Con el alma individual y su profundo sentido se asombró Heráclito, sin alcanzar en efecto sus límites. En mitos de contemplación hablaron sobre su esencia y destino los pitagóricos y «los del entorno de Orfeo». Platón ha compartido sus noticias del alma con su más fuerte interés, y en su obra escrita hay tanto de ello que podría dar pie a la impresión de que habría sido entre otras cosas también incluso un «teólogo órfico». La doctrina de la eternidad e inalterabilidad del alma individual, así se denomina, hay que ponerla en fuerte consonancia con la doctrina de las ideas. Platón, en efecto, habría tomado aquella cuestión de fe de los maestros de fe que la brindaron completa[36]. Pero, aunque presentase aquí un contraste con el sistema, lo que no es en absoluto, no hay manera alguna de explicarlo a partir de una conjunción, en el punto de partida, de doctrinas separadas. ¡Y a punto en Platón! El espiaba sin duda en todas partes en donde percibía tonos emparentados, pero era el último en hacer pasar, bien o mal, a su peculio doctrinas extrañas. Se está muy poco seguro de que Platón no «enseñe» directamente sobre todo del destino del alma. Sócrates habla de ello en los mitos que son una parte de los dramas platónicos. Y si se hace referencia a los sacerdotes de los misterios* y a los teólogos, eso es en todas partes la dirección de la que vinieron aquellos cuadros míticos, con lo que se delinea, pero de ninguna manera se afirma, lo que ellos fueron para él mismo. Sería posible sobre ello conjeturar aquí algo, si ellos tenían una realidad tan profundamente llena de signos o eran indicios de formas, imágenes y palabras para lo que había que decir en un habla particular. Pero conduce a error si se hace de ello una física platónica o una Historia del alma.

Si Platón fuera Parménides, estaría enfrentado así por igual a la acción, inmediatez y consistencia del «agathón»**, que él habría re-

* El autor hace referencia a los órficos y a los misterios de Eleusis, tal como aparecen en Píndaro, de quien hace referencia expresa Platón en el mito del Más Allá, y en obras de Eurípides como *Las Bacantes*. *(N. del T.)*

** «Agathón» significa «bueno» y aquí, tomado como abstracto, «lo bueno», «el bien». *(N. del T.)*

cibido ante su vista y que pasaría desapercibido a todos los demás, y el resultado habría sido una doctrina del todo-uno. Pero Platón era demasiado consciente del hombre concreto, había oído demasiado en Sócrates a los demás hombres, demasiado fuerte al Eros, que arrastra al hombre hacia el hombre y a ambos junto a la idea, para que le hubiera podido bastar la conjunción de Parménides entre pensar y ser. En efecto, el mundo le parece situado en la zona de lo que nunca es, siempre devenir y desarrollo, y en la del ser eterno, que sería portador de todo valor, en esa estaba la pregunta de ¿a qué pertenece el hombre? Y no se formula por un interés teórico o sistemático, sino ante el objetivo de su tarea de formar al hombre nuevo y fundamentarlo en una nueva ciudad. En *Alcibíades Mayor*, en el examen de la sentencia délfica «Conócete a ti mismo», había puesto la pregunta de ¿qué es ese «mismo»? Y la respuesta alcanza una gran paradoja, para los griegos mucho más paradójico que para los que viven en el mundo cristiano: el hombre es alma. O sea, lo que propiamente constituye al hombre, su «existencia», lo esencial en él es alma. Para decirlo con palabras de Plotino: «Según lo más excelso es la totalidad de la forma humana» (*κατὰ δὲ τὸ κρεῖττον τὸ ὅλον εἶδος ἄνθρωπος*). Platón ha descubierto el nuevo mundo de los seres eternos. De esta manera sería el hombre un miembro de dos mundos y ninguno, algo entre ambos mundos: el mundo del devenir y consumirse relacionado con el cuerpo, el sentir y «el no participar del alma», y el mundo del ser con lo eterno en el alma. Así es el descubrimiento del reino de las ideas el que no deja al hombre ser completamente y de mala manera un miembro de un mundo inseparable, sino que su fuerza de separación radica en «cuerpo y alma».

La «doctrina» de la eternidad o inmortalidad del alma en Platón no es ni una completa teología transmitida ni se refiere a claves conseguidas conceptualmente. El diálogo *Fedón* lo muestra con toda claridad de dos maneras. Platón ve la eternidad del alma avalada por el triunfo de Sócrates sobre la muerte. Aquí habría un algo que no se trata, que «Sócrates», el que ellos allí tenían, iba a yacer muerto y a ser depositado en una tumba. «Yo no puedo convencer a Critón de que yo, el de aquí, soy Sócrates, el que ahora estoy charlando y pongo aquello que se dice en su lugar; pero él cree que yo soy el que poco más tarde va a ver como cadáver, y se pregunta cómo me debe enterrar.» Pero la creencia en la inmortalidad del diálogo, de la que no se alcanzó la meta con muy buenos fundamentos hasta el final, aparece una segunda vez con más claridad. La eternidad del alma está avalada para Platón por el ser de la idea. En efecto, para el «amigo de las ideas» tiene sentido hablar de inmortalidad. Si el alma humana está tan preparada por su naturaleza que conoce el ser eterno, entonces —puesto que lo igual se conoce por lo igual— debe de tener un ser según el modo de las formas eternas. Y lo mismo que las pruebas

de la inmortalidad del *Fedón* no están por casualidad encuadradas frente al relato de la muerte de Sócrates, así tampoco están por casualidad una frente a otra aquellas dos garantías para el ser eterno del alma. Pues en Sócrates, y por medio de él, había observado Platón las formas eternas; y de esta manera para él se fundamentan en el mismo medio «Sócrates», «eidos» e «inmortalidad», que casi son sólo tres nombres diferentes para la misma esencia.

El hombre en la ciudad: esa era la oportunidad de la que Platón, como todo griego, salió. Se había roto la vieja unidad incuestionable. Pero de la desavenencia y de la lucha para un nuevo orden se formó su visión peculiar: aquí, el hombre o el alma como la «politeia»* interna; allí la ciudad como alma extendida, alma y ciudad como juntura unitaria de la misma estructura en un recinto necesariamente opuesto, ambas están dirigidas al «eidos», al punto más alto de la «idea del bien».

El hombre en el todo: ese era el conocimiento para el que Pitágoras auxilió a Platón. Y la visión a la que impulsó a Platón fue esa: vio encerrado en el gran cosmos al pequeño cosmos y a ambas «esencias vivientes» en necesarias y opuestas fundas, pues «alma» dominaba a las estrellas y al mundo y el alma perfecta el movimiento ordenado del universo [37]. El principio conjunto de su orden es, sin embargo, lo «agathón».

El hombre y el «eidos»: ésa era la enseñanza más característica de Platón, la que debía mucho a Sócrates y no compartía con nadie. El alma recibió de nuevo de parte del «eidos», del que fue contempladora, la eternidad. El «eidos» estaría lleno de alma, más bien lo estaba desde el principio. Pues lo justo, valeroso, piadoso y bueno se denominaban las ideas que Platón vio por primera vez al mirar a Sócrates. Y en una época más tardía era para él incomprensible cómo podría la sociedad del ser por antonomasia contradecir al conocimiento, vida, alma o pensar o bien el parentesco y semejanza con el espíritu [38].

Alma y «eidos» están también en un recinto necesario. Y como el ojo del alma reconoció por primera vez en una gran ojeada a las formas eternas y el filosofar de Platón es luego siempre un renovado intento de hacer sensible el mundo descubierto, así estarían reflejados ambos modos de conocer en los diálogos platónicos a través de los movimientos que conducen al «eidos»: «manía»* y dialéctica.

* La palabra «politeía» se suele traducir por «Constitución», si bien la obra de Platón con ese título tradicionalmente se conoce como *La República*. El autor da a esa obra en alemán una versión más acorde con el original griego, Staat, así que, por esa razón, con el término «politeia» entiende también toda la amplitud de las relaciones públicas en la ciudad griega, dentro de las cuales se encuentran por supuesto incluso lo que nosotros estableceríamos como propias de la familia o del individuo. *(N. del T.)*

* La palabra «manía» señalaba la pérdida de control del individuo sobre sí mismo, por lo que pudiera traducirse por «locura». Sin embargo, de acuerdo con su significado característico, se entiende como la «salida de sí» hasta llegar al éxtasis. *(N. del T.)*

CAPITULO II

DEMON

/Demonología y demónico/

Para los platónicos de la Antigüedad la demonología* tiene un lugar determinado en la construcción del pensamiento del maestro [1]. Los modernos estudiosos de su filosofía tienen que explicarlo para tomar completamente en serio sus declaraciones sobre este asunto. ¿Pero con qué derecho se toma por puro juego lo que se dijo de los démones y se pasan igualmente por alto las «doctrinas» física y fisiológica del *Timeo* y la «filosofía del lenguaje» del *Cratilo* en los párrafos de un sistema platónico? Sólo porque hay una ciencia de la Naturaleza y del Lenguaje, pero ninguna de los démones. En efecto, el Cratilo se parece en verdad a un revuelto loco de piruetas, muy lejos de un tratado científico del lenguaje; y sobre la ciencia mítica de la Naturaleza, en el *Timeo,* un investigador como Demócrito probablemente hubiera vuelto la cabeza. Sobre todo no debería haber duda alguna de que Platón no enseña directamente en sus escritos ciencia alguna, en el sentido nuestro. Y si es un «juego» consciente lo que los personajes de los dramas platónicos declaran sobre el mundo de los démones, se trata entonces de un juego que, como todos los juegos platónicos, vive en su interior la más profunda seriedad. Sin duda a quien quisiera atreverse a expresar con palabras esa seriedad le podría objetar Platón: «Hasta lo que yo sé; si debiera haber escrito o dicho eso, estaría dicho por mí de la mejor manera» (*Carta* VII, 341 D).

Platón se encontró con un asunto de démones cuando acompañaba a Sócrates. Pues en la vida de ese hombre, que como ningún otro merecía haberse dedicado a la tarea de «explicar» lo inexplicable con la fuerza de su entendimiento, había acciones misteriosas, que él no verificaba en su rectitud sino a las que obedecía. Hablaba a veces, y con gusto, de su «demonion», y era así tan reconocida esa peculiaridad que la acusación se pudo fundamentar en ella y echar sobre él

---

* Hemos tratado de transcribir el término griego *δαίμων* como demon. A partir de él hemos introducido los términos «demónico», «demonología» y «demonion», que son de uso normal entre los estudiosos de Platón. El término castellano «demonio», que se deriva de éste, es conceptualmente distinto porque recoge sólo connotaciones negativas cristianas que no resultan en absoluto válidas en Platón. Por esa razón nunca lo hemos utilizado como equivalente, aunque así aparezca en algunas referencias poco cuidadosas a Sócrates de algunas traducciones. *(N. del T.)*

que «introducía nuevas entidades de démones» (*καινὰ δαιμόνια*). No nos cuestionamos, en el terreno de la Psicopatología, qué clase de demon era y no intentamos, como Schopenhauer, darle un lugar entre ensueños, espectros y otros fenómenos ocultos [2]. No menos libremente se podría acercar lo inhabitual por medio de la razón, como se ha ordenado en el claro entorno de la experiencia racional y científica algo así como «una voz interna de la cadencia individual», como «expresión de la libertad espiritual» o «como medida segura de la subjetividad» [3]. Se trastoca propiamente el paso de esta manera, si se dice «el demon» como si fuera una cosa, en lugar de tomarlo en el modo neutro de expresión del griego «lo demónico». En esa construcción lingüística se encuentra expresada, por una parte, aquella indeterminación: «Pero tú no sabes cuándo viene y a dónde lleva»; es suficiente, sin embargo, que ese algo activo no se encuentre en el interior del hombre y a su disposición, más bien se le acerca, externamente, desde una zona incontrolada, y era tratado con profundo respeto. De esta manera hay otro grado de «lo divino», y Platón hace a Sócrates relacionar, en un razonamiento de justificación, e incluso usar aquella experiencia de «algo divino y demónico» (*θεῖόν τι καὶ δαιμόνιον γίγνεται*) o también «la señal del dios» (*τὸ τοῦ θεοῦ σημεῖον*). De esa fuerza suele Sócrates decir, en Jenofonte, que ella le «aconseja» o «le muestra antes lo que hay que hacer o no» [4]. La única vez en que una determinada acción llegó a ser sensible, o sea cuando Sócrates se quiere encargar de su justificación, ella se le opone (*ἠναντιώθη Recuerdos* IV 8,5). Y eso, que es una oposición, algo opuesto, fue subrayado con especial énfasis en Platón. No se tiene fundamento alguno, en líneas generales, para fiarse más de Jenofonte que de la más estrecha delimitación de Platón, que, a su vez, pudo acrecentar y sistematizar eso. Al menos se podría comprender que Sócrates fue consciente con mucha claridad de aquella fuerza activa, allí en donde se establece como oposición. También Goethe —uno no querría recurrir a él como ayuda para Sócrates sin precauciones— casualmente era propenso, en un punto de vista muy diferente que él expresó sobre lo demónico, a respetar lo represivo, que era para beneficio, como algo demónico que se adora sin jactarse para querer explicarlo luego [5]. La *Apología* (31 D) expresa que la voz nunca intenta propulsar (*προτρέπει δὲ οὐδέποτε*) y también textualmente el *Teages* (128 D). Pero no es ningún indicio para el origen no platónico de ese diálogo cuando allí enseguida se dice que la fuerza de lo demónico «coge a uno con algo» (*συλλάβηται*) (129 E). En todo caso el recopilador del escrito debía haber estado conciliando esas dos interpretaciones. Sócrates podía utilizar y tomar algo de impulso para la acción inmediatamente en el silencio de lo demónico.

/La acción del demon/

Platón, en primer lugar, ha dejado «el demonion», en su imagen de Sócrates, como un rasgo por el que el hombre común era conocido, igual que por su nariz respingona y por sus ojos saltones. Aquello con mucha frecuencia se mete y se pone en contra de pequeñas cosas, dice Sócrates en su discurso de defensa (40 A). Así no nos extraña en particular, ni debemos tampoco olvidarnos de que estamos leyendo el relato característico de un irónico, cuando en el *Eutidemo* (272 E) la «señal demónica» le impide levantarse y le ayuda también para el encuentro en el combate con el profesor de esgrima; y no menos, cuando en el *Fedro* aquello no le deja salir de allí, antes de que haya expiado, por medio de un segundo discurso más amplio, su falta contra Eros (242 BC)[5a]. En el *Teages* fue comprobada la autenticidad en una lista de casos en los que la prevención se había cumplido: cuando Cármides se había querido entrenar para los juegos de Nemea, en el plan de asesinato de un conocido Timarco y en la desgraciada partida de las naves a Sicilia. Pero aquí está perfectamente señalado que esas cosas no son su objetivo propio. No se encuentra en absoluto en el *Teages,* como se suele decir, que se haga de Sócrates un taumaturgo. Muchas veces da Sócrates mismo el punto de vista en el que él había contado aquellas historias: «porque esa fuerza demónica también significa todo para la sociedad con los que buscan mi compañía» (*ὅτι ἡ δύναμις αὕτη τοῦ δαιμονίου τούτου καὶ εἰς τὰς συνουσίας τῶν μετ' ἐμοῦ συνδιατριβόντων τὸ ἅπαν δύναται*) (129 E). Pues muchos lo ponen en contra. Esos no podrán obtener ningún provecho de su relación y, por consiguiente, él no estaría de acuerdo con semejante compañía. En muchos casos no impide el que estén juntos, aunque ninguna utilidad sacasen los interesados. Pero en donde la fuerza de lo demónico toma parte a favor de la sociedad, allí enseguida va con ellos.

Muy parecido en el *Alcibíades Mayor.* Y allí se trata referido a un primero, muy trascendental y largo encuentro, así se podría recordar de nuevo unas palabras de Goethe a Eckermann del 24 de marzo de 1829: «Cuanto más hombre se es, más se encuentra uno bajo el influjo de los démones, y sólo debe cuidar siempre de que su voluntad conductora no se extravíe. Así fui dominado en mi conocimiento de Schiller por medio de algo demónico; nosotros podíamos antes y podíamos después llegar a estar de acuerdo; pero lo que nos pasó, en la época en que yo tenía tras de mí el viaje a Italia y Schiller empezaba a estar cansado de la especulación filosófica, fue significativo y de grandes consecuencias para ambos». No de diferente manera aquí también podrían maestro y discípulo ir de acuerdo antes y después. Por medio de la oposición demónica ha estado Sócrates mucho tiempo lejos del joven. A pesar de que lo había admirado. Ahora calla

la voz y piensa en él. En el modo de expresión del *Teages,* lo demónico le ayuda. O, como entonces en donde la fuerza activa parece llegar a su esbozo más claro, en el *Alcibíades* (106 A) se dice: el dios, que hasta ahora me estorbaba, ahora me ha dirigido a ti. No sería una pregunta pedante la de si aquí demon y dios serían lo mismo. Lo son y también no lo son. Pues para actuar se depende de acciones y no de nombres[6]. También porque va para instar a lo más decisivo para la educación, para eso es también aquí efectivo lo demónico. Y están relacionados ambos en un sentido también muy parecido en el *Teeteto.* Sócrates habla allí de su arte de comadrona (150 B) y de la acción diferenciadora: como muchos lo abandonan, antes de tiempo, para daño de aquello que hubiera nacido, o llevan con ellas antes de dar a luz. Como ejemplo principal se tomó al propio Arístides, que fue admitido a la relación amistosa en el *Teages* y que vemos en el *Laques* encomendado por su padre, Lisímaco, a Sócrates. Luego se dice en el *Teeteto:* «Si ése, en efecto, volviese a desear mi compañía y me hiciese signos fehacientes de ello, de esta manera me impide lo demónico, que se instala ante mí, reunirme con algunos, y me permite reunirme con otros y luego pasa adelante con esos de nuevo» (151 A). Así quedaría claro el porqué ese tirón es esencial en la imagen de Sócrates, pues, para Platón, es más útil que la nariz respingona o los ojos penetrantes. En Jenofonte se debe pensar en un pequeño oráculo particular que, a su portador y a los que están con él, proporciona informaciones sobre cosas que desean, para que hagan unas y dejen otras (*Recuerdos* I, 1,4). En Platón se diferencia lo demónico en Sócrates sobre todo por su obra de educación. Con él no es sólo la asombrosa notabilidad de un hombre particular, sino que pertenece a la esencia del gran educador. El, como algo extralógico, preserva la educación, que se mueve en el «logos», para convertirla en un asunto racional, y protege aquella dependencia del secreto que le falta a las lecciones de los sofistas. Debe haber sido entendido por Platón también como normativo, no como anormalidad. Muchas veces registró él mismo un hecho semejante, ¿y debe tal vez menos registrar algo de eso el que no sólo está dedicado a encuadrar simplemente hombres sino también llamado a ello?

/Interpretaciones erróneas del demon/

Los platónicos posteriores se han planteado muchas veces la pregunta por la esencia del demon socrático. Tenemos tratados sobre ello de Plutarco, Apuleyo, Máximo y Proclo[7]. Todos ellos construyen, hacen conceptualmente a través de ello lo singular que liberan de su aislamiento y lo colocan con otros «démones» en la misma fila; sobre todo con aquel demon que acompaña a los hombres a través de su

vida, según una extendida creencia, y, según «doctrina» platónica, al alma humana incluso más allá de esta vida. No es tampoco hoy un absurdo pensar tales cosas. Pues no se trata de encontrar aquí todavía espíritus y fantasmas para ritos mágicos y teúrgicos, sino de acciones, aunque se podrían encontrar también en Yámblico y Proclo y, por el contrario, con mucha frecuencia con los límites borrosos[8]. Y también, cuando se despacha este asunto como supersticiones, se piensa en la jerarquía de ángeles que en Dante alcanza el trono del Altísimo a través de muchos rangos y se reconoce, a partir del último libro de «Verdad y poesía», las conversaciones con Eckermann y las viejas palabras órficas, lo que significan en la imagen del mundo de Goethe, por cuya claridad tanto trabajó, lo demónico y el demon[9].

En Plutarco, sobre la pura confusión infantil en la que lo demónico socrático fue mezclado con algunas manifestaciones de la mántica natural, como estornudos o «voces» presagiadoras, se recoge una opinión más elevada, muy cercana al espíritu de Posidonio[10]: como pensamientos humanos en el oído, así actúan los «lógoi» (para usar de paso la palabra de múltiples sentidos) de los démones sin parar en el alma humana. Y lo que los hombres corrientes sufren sólo en la laxitud del sueño, eso les pasa despiertos a los hombres, de contextura indómita y alma sin tormentas, que nosotros consideramos como santos y demónicos. Un caso único, apartado de la falta de armonía y de la alteración (ἀναρμοστία καὶ ταραχή) de los demás, fue Sócrates. Y luego, en un mito platonizante, parecía mostrar Plutarco lo que entendía por los démones. Démones: así considera una voz oracular a aquellas estrellas que en el antro de Trofonio* extasiaron a Timarco**, las que vio suspendidas sobre la oscuridad: que serían las partes más puras de la mente (νοῦς) de hombres selectos, lo que no entra en la mezcla de alma y de cuerpo. Como nadan los corchos sobre la red, así aquellas estrellas demónicas sobre los hombres, y a ellas, dócil o no dócilmente, estaría atada el alma.

Esta doctrina, aquí inspirada en los estoicos, al menos tanto como en los platónicos, es la del «logos» por el que todo transcurre,

* Se trataba de un oráculo, descrito detalladamente por Pausanias (IX,39,1-5), en el que el consultante, tras seguir un largo y complejo ceremonial de purificación (bebía de la «Fuente del Olvido» y de la «Fuente de la Memoria» para conseguir, repectivamente, olvidarse de todo lo anterior y recordar los avisos del oráculo, era introducido en una profunda cueva llena de oscuridad en la que oía una voz sin ver su procedencia. Se trataba de uno de los «genios» de la época de Cronos, que había consultado al espíritu de Trofonios aparecido en forma de serpiente. En realidad se puede entender como uno de lo lugares de comunicación con el Hades: son claras las semejanzas con el Aqueronte y la laguna Estigia. *(N. del T.)*

** Timarco es uno de los personajes del *Teages* platónico. Al que precisamente avisa Sócrates, impulsado por el demon, para que no realice la acción que piensa hacer, un asesinato, porque va a suponer su propia muerte. *(N. del T.)*

que une macrocosmos y microcosmos. La demonología propia transforma por la base la platónica, incluso además en la forma platónica del mito. En el *Timeo* (90 A) se dice: El dios da a cada uno, como su demon, lo dominante en el alma. Reside en la cabeza vuelta al cielo y con él relacionada. Y se trata de considerar eso divino (τὸ θεῖον); con lo que el hombre tendría perfectamente colocado al demon como su inquilino y llegaría a ser «eudemónico». Eso es lo que, desde un punto de vista lógico y psicológico, se denomina razón, recibida con piadoso cuidado sobre la más elevada existencia[11]. Con esa «doctrina» del *Timeo* parece Plutarco haber visto en una sola cosa lo que Platón poetizó del demon en el mito del alma. En el *Fedón* en efecto guía a los hombres el demon, que formó parte de ellos en la vida, después de la muerte hasta el juicio, y después de la sentencia hasta el Hades. Y otro demon los conduce más tarde otra vez afuera. En el mito de *La República* sucede a la inversa, es el alma la que escoge libremente su forma de vida y con ella a su demon como el «cumplidor de la elección» (ἀποπληρωτὴς τῶν αἱρεθέντων), antes de la introducción en un cuerpo —sólo restringida, pero no determinada, por el azar de la suerte—. Aquí no hay diferentes doctrinas de Platón; Platón no da dogma alguno y mucho menos sobre démones. Pero enlaza con las creencias populares sobre el demon que acompaña a los hombres a través de su vida; unas veces por su sabiduría en torno al alma humana, otras veces además por la imagen órfica del Más Allá, a fin de hacer imaginable y aprehensible también para los demás algo de su propia experiencia. Demon significa en primer lugar algo así como la forma humana de nacimiento —«la existencia» se diría hoy mejor—, que se mantiene, como la constante propia, a través de todo azar y movimiento de la vida y hace que todo comportamiento sea mi comportamiento. Así ya Heráclito, en la creencia popular de un acompañante espiritual, había situado su frase: «Demon es para el hombre su especificación». Platón, sin embargo, piensa ver más y poder expresar más en su mito. Esa especificación interna no es nada que corresponda a su portador sólo en esta vida. Le sigue sobre las fronteras del Más Allá, permanece con él ante el tribunal y le conduce a la penitencia. Pues juicio y castigo están estrechamente relacionados con la forma de vida que transcurre por esta parte. Ella, a su vez, no se encuentra externamente colgada a su mundanal portador. La ha llevado con él más allá de la frontera del nacimiento desde una existencia anterior. El mito de *La República* lo pone con la libre elección del individuo y con el anuncio de la Moira* («La culpa está en

* La palabra «moira» tiene que ver con «méros», «parte», «porción» y determina la cantidad de vida de cada uno, su destino. Las Moiras personifican ese concepto. *(N. del T.)*

el que elige»); la casi metafísica forma de responder parece dirigirse expresamente al *Fedón,* que quería hacer posible una peligrosa interpretación fatalista para la cuestión moral, con la frase opuesta: «no os podría salvar el demon, sino que vosotros elegiríais al demon». Así, en efecto, en el mundo platónico es el demon no sólo un símbolo para aquello visto y respetado como un hecho de «así debes tú ser» (Goethe, *Urworte* ΔΑΙΜΩΝ*),* sino sobre ello además sobre la tan secreta como inexorable vinculación de la existencia humana con la transcendencia. La elección del demon, tal como se remite a los hombres en el mito de *La República,* simboliza aquella «libertad trascendental» (Kant), aquella «libertad en el deber» (Jaspers) que es propia de la existencia humana: «Sucede como si yo me hubiese escogido antes del tiempo como yo soy» (Jaspers) [11a]. Con ello, con la igualación del demos y «noûs»*, muestra el *Timeo* cómo en toda introspección en lo oscuro Platón acredita su predominio al espíritu pensante.

/Demon, alma y dios/

Para la existencia ciudadana del hombre gusta Platón, en sus años más tardíos, de determinar rango y tarea, mientras lo mezcla en un mítico mundo de la perfección. Así, en el mito del *Político* (269 C y ss.), estaría representado, a través de los períodos del mundo: allí el más alto dios se preocupa por el cosmos; en un brillante pasaje de *Las Leyes* (713 B y ss.), por medio de la Edad de Oro de Cronos. Y, aquí como allí, estaría gestionada esa perfección de la esencia social por medio de démones divinos que han repartido todo lo viviente entre ellos, según estirpes y hogares (*Político,* 271 D), porque ellos envían a los linajes que controlan paz y unión, en una palabra: «eudaimonía»** (*Las Leyes,* 713 E). En *Las Leyes* se argumentaba que sólo el dominio de dios, no de un mortal, podría resguardar a las ciudades humanas de la desgracia, y que nosotros deberíamos aspirar de nuevo a aquella perfección de la Edad de Oro por medio de «aquello que vive como inmortal en nosotros». En el *Político* avanza más el mito. Si el Altísimo, se dice allí, retirase la mano del timón del mundo y así la totalidad volviera a agitarse según su ley interna «y de nuevo cometiera errores de antaño» (*χαὶ δυναστεύει τὸ τῆς παλαιᾶς ἀναρμοστίας πάθος /y se gobernase en la experiencia del antiguo desajuste/),* entonces dejarían también las divinidades protectoras la zona a ellas confiada, y entonces nos encontraríamos nosotros, los hombres, despojados del cuidado del demon elegido por nosotros. Aquí el demon no es perteneciente al individuo sino de inmediato a la Sociedad como mediador de la mayor existencia en sí, de la cósmica o divina. Es fácil de ver cómo entonces ese demon de la totalidad se deja unir al demon del individuo, sobre todo si se piensa en la igualación de «noûs» y demon en el *Timeo.* Pero no llega a constituir una unidad conceptual sobre eso a partir, si cabe, de su colocación en un espacio particular. Sólo se tiene que saber el conjunto de esas señales míticas.

Todavía una cosa sería apreciable en el último ejemplo: están tan juntos en el lenguaje demon y dios que sólo una imperfección humana hace notoria esa diferencia. En el *Político* (272 E) se llama una vez al que todo domina «el mayor demon» y los sometidos a él se denominan «los dioses auxiliares», seguramente para no apartarlos de los «dioses dominantes» (271 D), y probablemente en su pensamiento tenía a los «démones protectores de hombres» de Hesiodo. Así la famosa explicación *El Banquete* (201 E y ss.), de que Eros no sería un dios sino un gran demon, se podría dejar de tomar a burla, como si dios y demon en Platón pudieran significar cosas diferentes y anularse, a su vez, uno cerca del otro o mezclarse en uno solo. Uno oye las sutiles y rígidas clasificaciones de los posteriores; así se piensa en la anotación de Goethe de que «Las doctrinas originales siempre sienten lo aún inacabado de la tarea y buscan aproximarse a un modo ágil y "naïf". Las continuaciones ya se convierten en didácticas y después se yerguen en lo dogmático hasta lo intolerante» [12]. Por el contrario, en Platón mismo llegará a hacerse claro cómo se pueden ver diferenciar las cosas iguales y, una vez diferenciadas, usarse. Conocimiento, mente en sí misma y lo correspondiente a ella, así se habla de «noûs», puro pensar (*φρονεῖν*), conocimiento (*ἐπιστήμη*). La piedad venerada lo mismo que rayo de un mundo de perfección, del «bien», así se considera a lo divino, igual que en el *Alcibíades Mayor* se tomó «saber y pensar como lo divino en el alma» y guardan uno con el otro, «dios y pensar» (*θεὸς χαὶ φρόνησις*) «todo lo divino» (*πᾶν τὸ θεῖον*) [13]. Y de nuevo a lo mismo, que es intuido y usado por cada observador que siente realizarse las acciones tan inconceptual como inevitablemente, lo llama el demon. Tan cerca, hasta que ya no existen fronteras, se aproximan dios y demon en Platón allí en donde no fueron diferenciados, como en *El Banquete,* con una precisa y manifiesta expresión. Y siempre hay que recordar una y otra vez cómo rehúsa por indigno el desmedido afán por la terminología (*τὸ σπουδάζειν ἐπὶ τοῖς ὀνόμασι*) y «la lucha por dar un nombre allí en donde se está tratando de cosas tan auténticas como si estuviesen ante nosotros» (*La República* 533 D) [14].

Los platónicos de época tardía se habían entregado demasiado únicamente sin duda a la fe en las palabras y a lo dogmático [15]. Ya ba-

* «Noûs» significa «mente», «inteligencia». *(N. del T.)*

** «Eudaimonía» significa en griego usual «felicidad», su contrario es «kakodaimonía». *(N. del T.)*

jo los ojos del gran maestro secaron el desarrollo del mito vivaz con el esquematismo de una doctrina de los démones, que se introduce como una rama particular en Filipo de Opunte con la física de los cinco elementos y en el sucesor de Platón, Jenócrates, con la matemática de las formas triangulares. Y los posteriores, siguiéndoles luego a ellos, con diferencias en puntos concretos pero en la totalidad de modo muy parecido, han introducido al demon socrático en las fuerzas y esencias del mundo, jerárquicamente escalonadas. Máximo de Tiro (XIV, 8) da múltiples empleos a los 30.000 démones que imita de Hesiodo: «...y uno ha obtenido como lugar de residencia este cuerpo, el otro aquél, uno el de Sócrates, otro el de Platón, otro más el de Pitágoras...». Para Proclo, el demonion socrático pertenece a la clase más alta de los démones, a los démones divinos. Platón no piensa en tales esquemas. Pero seguro que él no decía palabras sino cosas —«ei dice cose e voi dite parole»—, así debían también para él δαίμων y δαιμόνιον corresponder a θεός y θεῖον. Y nadie puede decir de cuánto de aquello, que en su escuela fue más tarde pensado y afinado, él se hubiera reído o hubiera rechazado involuntariamente por colocar formas demasiado rígidas para lo inconcebible y de qué hubiera él dejado algo, así como Goethe soportaba de forma amistosa las interpretaciones de Eckermann.

Aquellas «demonologías» desde Filipo y Jenócrates hasta Yámblico y Proclo tienen en común, a través de todos los siglos, una forma de pensamiento, o mejor un momento de contemplación, que realmente fue tomado de Platón y que debe haber sido para él del más alto significado. Es el pensamiento o la imagen de lo «demónico» como una zona «entre» la superficie humana y la divina que, por su situación intermedia, «enlaza el todo conjuntamente consigo mismo». Diotima sitúa ese reino, al comienzo de su mito de Eros, y lo hace como lugar de todo tráfico entre dioses y hombres, para lo que está todo el arte de la mántica y el sacerdotal, toda la brujería y la magia, o sea, todas aquellas ceremonias y celebraciones que Platón permite colocar como alusiones a una recóndita Alteza, también en calidad de intermediarias, mediadoras, así en tan poca medida desearía usarlas. En este espacio está ordenado, pues, el «hombre demónico», mientras que bajo él permanece el del «banausós» y sobre él —lo que nunca fue dicho por Diotima— la cuestionada esencia divina.

/La función del «metaxy»/

Así, con una completa contemplación mítica, se encuentra colocado lo demónico, sólo en *El Banquete,* como reino intermedio. Pero se podría considerar una llamada previa en el mito del alma del *Fedón,* en donde el demon acompaña al alma a su cargo primero ante el tribunal y luego al Hades, «tiene la misión de llevarla de aquí», y en donde luego otro guía la saca de allí. Se podría pensar para ello en el lugar demónico en donde, en el mito del alma de *La República* (X,614 C), se celebraría el juicio, «entre» cielo y tierra. Resuena como un eco en el *Timeo* (90 A) cuando el demon, aquí el que dirige en el alma, «nos alza desde la tierra al parentesco en el cielo». En efecto, en el *Político* (309 c) se llama a las propias almas un «género demónico» en el que como algo «divino» se introduce el conocimiento de lo bello, de lo justo y del bien. Siempre es lo «metaxy», el pasaje por donde el demon y lo demónico es símbolo, y se ve todo eso en el más preciso contorno, si se tiene en los ojos el mito de Diotima.

Seguro que esto es un mito y los platónicos no tienen mucha razón para hacer de él un dogma. Asimismo, si se dice: eso sería «sólo mítico», tampoco se tiene razón y se trastocaría la cuestión acerca de lo que entonces se habría pretendido con ello. Pero, una vez preguntada, no por ello tiene que llegar a ser menor, porque finalmente no hay ninguna respuesta conceptual. Platón no se hubiera expresado en mitos si lo hubiera llegado a perfeccionar en concepto.

En efecto, en donde aquella representación surge vista genéticamente, es fácil de mostrar. Homero y Hesiodo habían creado para los griegos sus dioses, o sea habían extraído el Olimpo y dioses celestes del mundo de los démones, y, si también los nombres dios y demon todavía en Platón podían estar contaminados el uno con el otro, sin embargo estaba fundamentada la representación de una diferencia de rango. Esa representación la ha sacado y sistematizado Platón, cuando sitúa a lo demónico inmediatamente como medio proporcionado entre lo humano y divino. Más difícil, con todo, y más real que mostrar ese camino es preguntar qué necesidad de reconstrucción del pensamiento fue tomada por Platón para conducir a eso.

Bajo muy diferentes formas de consignar y observar el mundo, se encuentran dentro del recinto europeo, cuya imagen del mundo está fundamentalmente determinada por la Antigüedad Clásica, dos maneras, la una frente a la otra. Se ven en la más clara diferencia, cuando se compara de alguna forma un paisaje de Durero con uno de Rubens[16]. Tal como aquél dirige la mirada en capas que se van degradando de delante a atrás, ése la arrastra en un movimiento más interno hacia lo profundo —esa diferencia en la forma de la imagen expresa una oposición de la visión del mundo. Pues es una oposición última, si fue observado el mundo como una obra de construcción, concretada e historiada, o como un espacio sin fin que se filtra internamente. Y esa doble manera de observar es también apreciable en la Antigüedad; por eso se reconocería poco que la visión clásica del mundo pertenece absolutamente más a la estructura que a lo continuo. Así es en Platón. Se compara una forma de alma de tres caras iguales con aquella infinitud llena de fuerza que, en cierta manera, es denomina-

da por los modernos «alma»; o bien su ciudad, construida a partir de tres clases, con aquella cantidad de acciones que se apoyan y se oponen, que muchas veces están ante los ojos cuando decimos la palabra «ciudad». «Que dos cosas solas, sin una tercera, no es posible que se enlacen bien», así se dice en la doctrina de los elementos en el *Timeo* (31 B). Pues tiene que haber un vínculo (*δεσμός*) en el mundo uniendo a ambas. El más bello lazo, sin embargo, es aquel que, en la medida de las posibilidades, se hace uno solo a partir de sí mismo y del entrelazamiento conjunto. Y, para terminar, el más bello de estos es la esencia de la proporción. Así estaría construida, con dos partes proporcionadas, la cuadratura de los elementos, y de esos cuatro elementos se alzaría el cuerpo del mundo en relación conjunta consigo mismo, según la ley de la proporción, y obtendría luego amistad (*φιλίαν*), así que, «en unión indisoluble conjuntamente consigo mismo, por medio de aquellos otros, llegó a ser como uno solo, a través de aquel que ha enlazado consigo mismo» (32 C). Esa es la construcción de la Naturaleza, tal como fue dominada por las leyes de la Física. Y en efecto, para Platón sale el mundo sucesivamente en idea y apariencia de forma completamente más sutil, un lazo tan fuerte debía cambiar de nuevo esa oposición en unidad. Así es para él un intermedio (*μεταξύ*) entre idea y apariencia es el alma humana, así la «dóxa», como tercer grado del mundo del conocimiento, un intermedio entre no-ser y ser, conducida de éste a aquél. Pues de nuevo la «diánoia», la zona de la ciencia individual, está en el medio, entre el puro conocimiento que se dirige al reino de las ideas y la mera opinión que lo dirige a la fluctuante apariencia [17]. Sin la proporción de los elementos, sin el armónico sistema de las formas de ser y conocer, sin la «metaxy»* del alma, sin la zona de lo «demónico», se rompen cielo y tierra entre sí.

> «Siempre queda un algo entre un hombre y él mismo;
> y como en una escala trepa
> a lo celeste» (Hölderlin)

/Demon y Eros/

A esa zona que Platón tomó como lo «demónico» debe, para él, pertenecer el «demonion» de Sócrates, como su nombre indica. Platón no lo expresa. Pues el mito de Diotima tiene que actuar con Eros. Pero para nosotros, que buscamos visiones de conjunto, se muestran demonion y Eros, la acción que estorba y la que permite, como emparentados en lo más profundo [18]. En Platón eso es un parentesco de

* «Metaxy» significa «mediador», «intermediario». *(N. del T.)*

lo que crece libremente, no la interdependencia pensada, asegurada o completamente alcanzada del sistema. Y debemos guardarnos de ver más allá de lo que está claro en sus propias expresiones.

Sin embargo, deben ser contempladas algunas palabras de Proclo. Pues ese discípulo muy tardío tanto trastocó en esquemas el libre discernimiento de las imágenes platónicas, y con tan diferente aire llenó su espacio espiritual y el de Platón, que revive, de manera incomparablemente fuerte, pensamientos, imágenes y palabras platónicas. Proclo también dice no sólo de Sócrates que «El mismo Sócrates es en primer lugar un hombre erótico y demónico (*ὁ γὰρ αὐτός ἐστιν ἐρωτικός τε καὶ δαιμόνιος ἀνήρ*), sino que él va un paso más adelante, «El demon es por completo culpable de su amor» (*τοῦ ἔρωτος αὐτῶι πάντως ὁ δαίμων αἴτιος*) [19]. Con ello ha puesto también bajo una luz creadora lo que Platón deja como no sabido, asi ojea una verdad allí, en lo que Platón difícilmente hubiera dicho que no. Y de nuevo, desde un mundo estructurado de manera por completo diferente, podría ser convocado Goethe para corroborar, porque expresa un último y profundo parentesco, «No somos el puro amor», dice el 5 de marzo de 1830 a Eckermann, «sino que eso es también el objeto que nos atrae. Y luego llega como un tercero activo también lo que no hay que olvidar, lo demónico, que cuida de acompañar cada pasión y encuentra en el amor su elemento propio».

Sócrates, —para empezar de nuevo con él—, vive en todos los sentidos la vida de su patria, Atenas. Esa es la vida de una ciudad-Estado que, como heredera de la cultura de la nobleza en decadencia, ha tomado en sí mucho uso caballeresco, de igual manera que las Repúblicas italianas de la baja Edad Media. Está fundamentado en la usanza guerrera doria, como también «política», el *παιδικὸς ἔρως**, y esa sociedad —la más potente en cada materia que el mundo ha visto— está completamente llena del amor entre hombres en todos los grados y en toda apreciación, desde la afectuosa aceptación hasta el juego fugaz, desde el más humano fanatismo hasta, por abajo, el mayor titubeo del sentido y, por arriba, hasta aquella fuerza en forma humana, tal como permanece para nosotros en el arte; y es aquel mismo efecto, resonante en la gran vida por dentro de la ciudad, el que dejó producirse la caída de la generación de los Pisistrátidas por apetencias de amor y por celos**. No hay que dudar de que Sócrates compartia

* Para la «pederastia» o el «amor dorio» vid. F. R. Adrados y otros, *El descubrimiento del amor en Grecia,* Madrid, 1955. *(N. del T.)*

** Se refiere al asesinato de Hiparco, hijo del tirano Pisístrato y sucesor, junto con su hermano Hipias, en la tiranía. Parece ser que esta acción fue debida a razones pasionales y no políticas, si bien la gente exaltó a Harmodio y a Aristogitón, los «tiranicidas» como campeones de la libertad. A partir de ese momento la tensión y hostilidad contra Hipias fue aumentando y condujo a la inmediata expulsión de éste, con el establecimiento consiguiente de la «democracia» como régimen político, a finales del siglo VI a. C. *(N. del T.)*

ese eros desde un principio. Tenemos la experiencia de aquel Zopyros, el iniciador de la Fisiognómica, que en los rasgos del rostro de Sócrates encontraba expresadas sensualidad y avidez de mujeres. La historia está bien atestiguada, se encontraba probablemente en un diálogo del propio círculo socrático [20]. El que se pudiera contar dice más que todo lo restante sobre el viejo desarrollo de su apetito de amor. Y lo fuerte que se expresaba, según apetito y costumbre, encaminado sobre todo a los jóvenes, sobre esto las expresiones reunidas de los socráticos no dejan la menor duda. Los diálogos de Platón están llenos de ello, y se podría estimar tan alto incluso su acción sobre los compañeros que ello no afectaría para pensar la imagen de Sócrates determinada sólo por esto tanto que, con una inversión paradójica de toda probabilidad, se hubiese puesto a Sócrates como un antierótico, porque sólo actúa una naturaleza lógica y racional que Platón, que estaba formado de un tipo completamente opuesto, a partir de sus propias intenciones hubiese transformado en el tipo del amante educador [21]. En el diálogo *Alcibíades* de Esquines compara Sócrates su amor por Alcibíades con la posesión báquica de las ménades. Igual que ellas hacen brotar de fuentes secas leche y miel, así él esperaría, mediante su pura acción, hacer mejor al amigo amado [22]. Y tampoco en Jenofonte falta ese elemento. En realidad los *Recuerdos* dicen poco de ello; su tono apologético y moralizante no podría convenir a la acción peligrosa y en donde ella sucede, sería interrumpida y rehusada. Pero la frase: «muchas veces decía él que estaba enamorado de uno» bastaría para toparnos con la realidad, tanto como inmediatamente las siguientes palabras hacen referencia, en su contenido, al uso de las ciudades: «estaría, con todo, muy claro que no se movía tras aquellos de más atractiva belleza juvenil sino hacia los que fueron educados en amplitud (virtud) de alma» (IV,1,2). Y en una larga conversación con Critóbulos, en torno a la cuestión de cómo se podría hacer amigos, se mete Sócrates en una repentina interrupción: «Probablemente puedo ayudarte en tu caza del bello-bueno, porque soy un amador (*διὰ τὸ ἐρωτικὸς εἶναι*). Pues si yo preguntase por un deseo humano, así iría violentamente, con todo mi ser, en relación con ello, a ser correspondido en mi amor por aquél y llegar a ser reconocido en mi afán y ver mi apetito de unión satisfecho con un apetito de unión semejante» (II,6,28). Eso aparece sólo a duras penas y se gasta luego otra vez en chapoteos de afanes morales. Sin embargo, *El Banquete* de Jenofonte, más sencillo, imaginativo y movido que los *Recuerdos,* en un juego libremente establecido da más vida y seguramente más realidad también. Así, cuando Sócrates es tentado por uno de los compañeros de juerga con la más frívola proposición de que roce el muslo del joven sentado delante (IV, 20) o cuando Cármides le reprocha en broma que él, en casa del maestro de escritura, se había sentado cerca del bello Critóbulo y mirado con él en el mismo

libro sólo para que su cabeza estuviese muy cerca de la cabeza del otro y su hombro desnudo pudiese rozar con el suyo (IV,27) [23]. Y su relato de Eros comienza cuando todos los participantes en la conversación toman compañeros de pandilla entre los dioses, y de sí mismo dice: «No sabría fijar un tiempo en el que yo no hubiera amado a alguien». Seguramente eso es también poco, comparado con la abundancia platónica. ¿Pero no debería esta diferencia estar dispuesta y pronta para explicar, a partir de eso, que Jenofonte sólo habla pero no experimenta, y que Platón, por el contrario, debió hacer a Sócrates completamente como amador (erotikós), porque había experimentado al dios o demon en el contacto con su maestro? Amistad y amor podrían también cifrarse en primer lugar en uno solo, pero están opuestos siempre en su satisfacción: así muestra Platón ante todo en el *Lisis,* en el *Alcibíades* y luego en los grandes diálogos del amor. Quien estaba lleno de esta creencia, ¿podría transformar a Sócrates en amador y dejarle incluso enseñar lo contrario a toda amistad y amor, si en su juventud se hubiera topado con algún tipo de pasión por una carencia de amor?

En el *Teages* de Platón (128 B) se coloca irónicamente Sócrates frente a los maestros gremiales de sabiduría: 'Yo no me entiendo en absoluto en ninguna de esas cosas de altos vuelos —¡ya me gustaría, ya!— sino que mi pensamiento es éste, que fundamentalmente yo no me entiendo más que con un objeto de enseñanza muy pequeño, la esencia del amor». De forma muy parecida habla Sócrates de sí mismo en un pasaje de *El Banquete* (127 D): «El que yo hable de mí (eso puede significar, y significa si se compara con el *Teages,* el que yo de mí me cuide de hablar) que yo no me entiendo a mí mismo más que en la esencia del amor». Y a eso se corresponde, sólo que más hinchado en alguna palabra, con aquello del *Lisis* (204 B): «Además yo no valgo en absoluto para nada. Sin embargo, de alguna manera me fue dado por el dios que yo, al primer impulso sea capaz de reconocer el amor de alguien y que está enamorado». Uno considera estas expresiones en las que la amatoria socrática se funde maravillosamente con el socrático no-saber y la ironía socrática; así a duras penas se puede hacer otra cosa que creer que aquí más o menos ha sido tomada por Platón una forma de pensamiento casi impresa, un «pensamiento fijo» del Sócrates histórico. Pero se podría encerrar en él —y no hace falta asegurarlo más, porque la figura platónica para nuestros ojos casi oculta el modelo completamente—; así brilla por completo la esencia del Sócrates platónico en aquella palabra. Y para el gran amador de los diálogos platónicos debe quedar reducida sólo a la contemplación.

En el diálogo *Cármides,* Sócrates ha llegado en la tarde anterior del campo de batalla. Su primera visita, al día siguiente, le lleva «a los acostumbrados puntos de encuentro», a una escuela de pugilato.

Su primera pregunta, después de que él ha debido hacer un relato de la batalla, se ciñe a aquello que es lo más verdadero de todo: cuál es la situación por allí para la «Filosofía», si con los mayores se entretienen los muchachos que se distinguen por su inteligencia o belleza. Y entonces, cuando entra Cármides, el deseado por todos, reconoce Sócrates: él es una «sabia pauta para los hermosos», no podría diferenciar entre ellos (como sólo los ruborizados), sino que todos, cuando llegan a la adolescencia, le parecerían bellos. Cármides sin duda le había parecido en alma y belleza particularmente maravilloso. Y, como el conocedor, que se vanagloriaba de ser en el *Lisis,* pronuncia el juicio: La general conmoción de la gente no había sido tan maravillosa. Los muchachos, por su parte, sólo habían mirado a uno y todos le habían contemplado como a la imagen de un dios.

No se reconoce la ironía —¡Sócrates, el que creía no poder diferenciar!—, que permanece asimismo constante y notoria a través de todas las capas: un apasionado amor de la belleza. Más tarde dirá Platón: un recuerdo del arquetipo de la belleza cae en el alma desde el cuerpo bello a través de los ojos. Los muchachos, los hombres, Sócrates mismo, todos están «como tocados por un golpe y arrastrados». Nadie tiene razón para hacer débiles las palabras fuertes, para decir: Sócrates sólo está jugando. Sócrates no se encuentra detrás de los demás en el apetito por la belleza viva. En ello, sin embargo, entre otras cosas, se diferencia de los que se detienen allí como en algo último, él, al contrario, todavía añade a esto «una pequeñez»: que, en efecto, también Cármides está bien desarrollado anímicamente. Cuando Sócrates mezcla una pequeñez así, es indudablemente lo diferenciador. Nobleza de amor no sería desvirtuada por nobleza de alma, sino que ambas dan la forma perfecta juntas. Y la misma intensidad y movimiento se repiten una y otra vez. Cármides se ha sentado al lado de Sócrates y le lanza miradas con ojos expectantes. «Allí vi lo que estaba en su ropaje y me puse caliente y ya no estuve más en mí, me pasó, en cosas de amor, aquello de que está muy enterado Clinias, el que cuando habla de un hermoso muchacho aconseja a otro guardarse de que, ante los ojos del león, no fuera él a tomar parte en el banquete como un cervatillo». Todo eso hay que contemplarlo literalmente —lo muestra la mirada a la desnudez tapada— incluso, si se pudiera, hay que tomar de nuevo las fuertes palabras poéticas como el primer indicio de una caricatura en voz baja. Pues, con todo, en cuanto se desarrolle la conversación quedará claro: que lo malo y lo bueno para el amor, y para todo lo humano en particular, procede del alma. Y en la superficie del alma permanece entonces la discusión que trata de la «sophrosyne», de la medida y pudor de las almas bellas.

/Eros educador/

En el comienzo del *Protágoras* piensa burlarse del «compañero»; Sócrates viene de la caza de la belleza juvenil de Alcibíades y Sócrates entra en su tono y se muestra como perito en las cosas de amor. Pero algo extraño ha pasado: «Aunque él estaba presente, yo no le estaba prestando atención, ya incluso hasta me había olvidado completamente de él». Y el más bello, por el que él lo ha olvidado, es...Protágoras: pues lo sabio es bello. Esto es una broma, seguramente, y como broma es tomada a juego por todos. Pero en ello se encuentra el amor, también el amor sensual por Alcibíades, completamente sin máscara. Es real, es el grado sobre el que se alza el filosofar, como en el *Cármides* la belleza del joven era un grado sobre el que se alzaba su belleza anímica y la belleza del alma sobre todo. Así marcha en efecto el camino gradual (ὥσπερ ἐπαναβαθμοῖς χρώμενον */como utilizando grados/*211 C) a la par del amor y de la filosofía, al que Diotima conduce en *El Banquete,* para alzarse más tarde desde un cuerpo hermoso a la belleza de alma, en donde luego sin duda «también es suficiente una pequeña florescencia del cuerpo» (210 B). Esto es platónico y griego, mientras que en el adagio de Nietzsche «El más bello cuerpo —un velo solamente para el pudoroso— oculta lo más hermoso» con la palabra «solamente» introduce un tono de un mundo completamente distinto.

En el diálogo *Alcibíades* se hace mayor que en cualquier otra parte la oposición entre el modo con el que aman Sócrates y los demás hombres. La mayoría de los enamorados, que entran en delirios tras un joven, se olvidan de él cuando se marchitó su flor de juventud; Sócrates, que lo ha rodeado largo tiempo, ahora por primera vez se acerca a él. De esa rara diferenciación parte la conversación, y la solución se da al final: los demás han amado sólo el cuerpo, en absoluto «a él mismo». Sócrates, que ama su alma, es el único enamorado. Así se coloca eso en la descomposición conceptual de Sócrates. Pero ese aislamiento del amor del alma radica, sin embargo, sólo en la oposición al amor sensorial en general de la mayoría. El amor de Sócrates es el hombre total. Uno piensa experimentar que la emoción del sentido tampoco falta aquí, al comienzo, en donde Sócrates alude a la «belleza y tipo» del joven. Y se podría entonces perfectamente complementar, a partir del *Protágoras* y de *El Banquete,* lo que aquí sólo se bosqueja en voz baja. Ese elemento sensorial no es tampoco de ninguna manera sólo máscara y envoltura. Es cáscara, pero cáscara desarrollada, sin la cual el núcleo tampoco sería verdadero. Es un grado que lleva al más alto grado, pero necesario, sin el que no se podría alcanzar lo más elevado.

Y todavía enseña una cosa más este encuentro, con más claridad que ninguna otra cosa además en la obra platónica: Alcibíades ha sen-

tido la silenciosa admiración de Sócrates como «incómoda». Esta es una palabra fuerte, y se rastrea la ira, sin duda también la curiosidad, con la que él se hubiera anticipado aún a la alocución de Sócrates. Pero al final, después de la primera conversación, ha pasado ante nosotros, se ha transformado la relación amorosa de ambos, y a partir de la dependencia espiritual de las palabras oye Sócrates con razón que su amor en el joven «como un tipo de cigüeña ha empollado amor alado y de ese amor contrariado entonces de nuevo va a abrigar esperanzas». En donde la pasión camina al objetivo correcto, tiene necesariamente que responderle pasión. Y vemos por todas partes, más fuerte o más débil, junto a Sócrates aquella fuerza que extrae de sí: cuando él llega a la palestra, van inmediatamente los muchachos a su entorno, se sientan en su banco, se ruborizan cuando él habla. Suena en especial fuertemente aquello en la boca de aquel joven del diálogo *Teeteto* (130 E): «Con mucho y en mayor grado me sucedió a mí, cuando me encontraba sentado cerca de ti y en ti me apoyaba»[24].

El enamorado le habla por primera vez a aquel cuya mirada ha perseguido desde hace mucho tiempo. ¿Serían entonces, en su primera conversación, las palabras acerca del yo y el tú y de aquello que han sentido el uno del otro? Pero, en lugar de eso, se oye sobre el enseñar, sobre el hacerse mejores, sobre la ciudad y la acción en la ciudad. En vez de llegar a ser festejado por el enamorado, lo llena la altivez de examinarlo, humillarlo y probarlo. Así la conversación amorosa de Sócrates parece lo contrario de las falsedades que hacen los demás. «Así, querido Hipótales,», se dice en el diálogo *Lisis* (210 E) después de que Sócrates ha dado una prueba de la conversación amorosa en esos términos, «se debe charlar con el enamorado, al que se rebaja y humilla, no como tú que lo haces enorgullecerse y opulento». Prueba del alma y conducción a la «areté» y a la «pólis», es la conversación amorosa para Sócrates y Platón, la que se remite aquí a lo más profundo y da menos la impresión, por el contrario, de cualquier otra cosa. Y una ley general consigue, en el Sócrates platónico, la figura más sensible por la que uno se puede referir a lo más grande: «amar es dar lo mejor de lo mortal» en Hölderlin, «Se enseña sobre todo de aquello que se ama» en Goethe, «Sólo a partir del amor se establecen las más profundas observaciones» en Nietzsche. Se corresponden de maravilla esas palabras, que Ernst Bertram, en su libro sobre Nietzsche, ha concretado en tres acuerdos: Hölderlin muestra al que enseña, Goethe al que aprende y Nietzsche aquello que de la conjunción se establece[25]. Todos los encontramos a su vez en Platón, entonces del tercero tiene que ser todavía el discurso.

Eros conduce juntos a dos hombres, y, si esos dos se llaman Sócrates y Alcibíades, llegan luego a filosofar entre ellos. Así lo han visto los otros. Pero Platón vio más. Vio la fuerza del gran demon constreñida a una nueva dirección: no sólo enseña el enamorado y el amado aprende, sino además incluso ese amor es desde lo que «se establece la más profunda introspección». Así se convertiría Eros en guía hacia la idea, y ese es en primer lugar el giro propiamente platónico. También aparece incluso como interpretación de la figura de Sócrates, pero ella lleva a más profundidad, ante la cual tal vez el Sócrates histórico se hubiera quedado maravillado.

Ese giro propiamente platónico se muestra primero en el diálogo *Lisis*, en donde Platón, en la forma y en la superficie espiritual de su obra temprana, discute aquella pregunta que luego, en *El Banquete*, va a conducir más allá a una más elevada situación. En realidad el objeto de la conversación es la «amistad» (*φιλία*); pero el que bajo esa palabra se oculte, tímidamente todavía, el eros predominante llegará más tarde a estar claro, y ahora ya por algunas indicaciones podría ganar una cierta probabilidad[26]. No sólo está eróticamente intuido todo el espacio de la conversación, hay un fulgor de amor sobre las figuras de los jóvenes y muchachos. Aquí es también en donde Sócrates confiesa su único don para reconocer rápidamente a amados y enamorados (204 B). En efecto, Sócrates puede hablar de si mismo, del joven sobre el que hace valer toda su pasión amorosa en la adquisición de amigos (*πρὸς τὴν τῶν φιλων κτῆσιν πάνυ ἐρωτικῶς ἔχω* 211 E). Y así resulta menos una clasificación aquello que se dijo en primer lugar de que el que ansia anhela algo en donde hay mucho; y, al punto, podría seguirse de esto que se extiende al poseedor «amor, amistad y deseo» (*τοῦ οἰκείου ὁ τε ἔρως καὶ ἡ φιλία καὶ ἡ ἐπιθυμία τυγχάνει οὖσα*).

También fue abordada en esta conversación la esencia de la «amistad», y la discusión se mueve a las preguntas de si la inclinación puede ser de una parte sola o tiene que ser recíproca, de si el igual es amigo del igual o el diferente del diferente; o sea, si se mueve en la dirección única del yo y el tú. En primer lugar, hacia el final, después de que se ha hablado dialéctica y empíricamente, sin resultado, de aquí y allí, hace Sócrates notar que se ha llegado a lo más importante. La inclinación es querer un algo, su «carácter intencional» (por decirlo en el lenguaje escolar de hoy) es evidente; y ese objetivo al que se dirige es algo como «amor» o un «bien». Más que eso: en efecto, cada bien tiene uno más elevado sobre él, así se establece una serie gradual hasta arriba, en «el más elevado objeto del amor» (*πρῶτον φίλον/amado primero*/219 D) o a lo que es amado en su propio ser (*τὸ τῷ ὄντι φίλον* 220 B) y no en cualquier otro género . Con ello se ha llegado arriba a la nueva dimensión de aquello, y tanto el camino gradual como la fórmula de lo más alto y del amor que está en la verdad claramente muestran que se recoge la nueva dimensión en el «eidos».

/El objeto del Eros/

El discurso de Sócrates, en *El Banquete*, se consume ya desde el principio en aquel carácter «intencional» del amor: amor de algo. Parece como si esa relación fuera necesaria para colocar en conceptos filosóficos la esencia demónica sobre fiestas de himnos, sobre mitos y también sobre el retintín de las palabras. Eso formal se llena de contenido, allí lo bello y el perfecto bien se reconocen como el objetivo de aquel ser-juicio. La dimensión del ello se contemplaría también al principio. Y como si así fuera ya suficiente la claridad conceptual, hace Sócrates que, en un tono de difusión más festivo, la vidente Diotima hable de nuevo del amor. Amor se nota por una procreación en lo bello: aquí corporalmente, allí anímicamente; y ese deseo de procreación es anhelo de perpetuación, así el verdadero amor exige que el bien «siempre» tome parte en él. La producción del alma sucede en ella cuando el deseo de procreación se encuentra sobre una bella alma en un cuerpo bien desarrollado. Lo que él en eso produce es «virtud» y alimenta lo producido en conjunto con ella. Se ve como el yo, el tú y el ello se contienen en sí incomparablemente conjuntados, y cómo aquí se separan las dos dimensiones que nosotros hemos reconocido. Y sobre una más alta superficie se repite una vez más la misma relación fundamental. El doble movimiento a lo querido, y con él a la «virtud», llegará a ser en un camino gradual que lleva arriba a la contemplación de las ideas: si se es joven, se ve la belleza corporal, y desde allí se avanza en grados, de los que no puede hacerse omisión alguna, hasta arriba finalmente «a lo configurado en sí consigo y que siempre es» (ἀεὶ καθ' αὑτὸ μεθ' αὑτοῦ μονοειδὲς ἀεὶ ὄν). Eso es la aspiración del amor desarrollada hasta la más alta satisfacción —en el amor están incluidas las más profundas introspecciones—; todavía, sin embargo, radica el origen en la contemplación de la belleza en sí a partir del encuentro inequívoco del yo con el tú. Y así, como al principio, se encuentra el objetivo bajo el mismo gran demon.

Y la necesaria unión de ambas dimensiones, la unidad de la enseñanza del amor y la contemplación de las ideas, aún más inestablemente avanza ante el lector en el *Fedro*. El momento en el que la mirada de lo bello enciende el amor es como un rayo que cae desde el reino de las ideas en nuestro mundo del devenir y del cambio. Pues el que miró a lo bello se acuerda de la pura belleza que cada hombre —por el contrario, ninguno habría entonces— ha contemplado en un lugar supraceleste, antes de la entrada en esta vida. Pero él ve bellos a los demás, porque vio un rostro de figura divina o una figura de amor que el modelo de la belleza lleva configurada en sí (ὅταν θεοειδὲς πρόσωπον ἴδῃ κάλλος εὖ μεμιμημένον ἤ τινα σώματος ἰδέαν/*cuando viera un rostro de figura divina o una forma corpórea que ha imitado perfectamente la belleza*/251 A). Y lo que siente el contemplador y el respeto divino que él profesa al amado (ἔφριξε, εἶτα ὡς θεὸν σέβεται */sintió escalofríos, luego le reverencia como a un dios/*) es como un haz de plata en el que viven recíprocamente recuerdo y retrato, y estaría libre el camino al reino de las ideas. Pero eso es el comienzo, en primer lugar. Y un tipo humano diferente, que se habría pasado del séquito de un dios al reino supraceleste (lo que significa —si se trata de decirlo sin mitos— que es la ley individual de formación de la vida) la conduce desde aquel punto a caminos distintos, cuando ella busca su parentesco en lo otro. Así el alma, por medio del amor, llegaría a ser consciente de su particular inquilino divino; y las almas más elevadas, que han estado en el séquito de Zeus, de su determinación para filosofar y dirigir. Ellas, a través del amor, se darán cuenta de mirar a Zeus y de formarse según él. «Zeus», eso significa aquí el más alto modo de existencia divina en el rostro de las formas eternas. El más alto modo; pues también en ese mundo hay un orden jerárquico dentro de los dioses, como en el Paraíso de Dante. Y por esta jerárquica estructura está determinada la comunidad amorosa de los hombres de aquí y la de todos los hombres. Que hombres filósofos y las ideas se amen entre sí es una función de ello, de que Zeus contempla las ideas. Sólo desde aquella parte se deja conceptualizar cuán alto modo de amor puede conducir al punto a filosofar y a la educación filosófica de los demás de igual tipo, además de cómo un verdadero amor —del dios más elevado— es una verdadera educación hacia el más alto dios. En el encuentro amoroso doble, para el perteneciente a Zeus, o sea para hombres que son filósofos y dirigentes, está dada inmediatamente la nueva dimensión en la idea.

El filósofo lleva, en su nombre, la adoración amorosa. Pues si en Eros siempre está presente, potencialmente al menos, el linaje, así puede por un momento encontrarse como un contacto productivo -y eso sucede en un pasaje de *La República* (IV 490 AB)- el impulsar a lo verdadero y el llegar hasta lo verdadero. Como el que procrea debe ser del mismo género (συγγενής) que el objeto de su amor, así el enamorado de la verdad debe estar próximo a lo verdadero y rozarlo con su alma (se podría casi decir: con su órgano), o sea, es pariente de ese verdadero ser. El ser y esencia en el alma, al procrear, también se reúnen con el verdadero ser y esencia de las que está llena el alma; y, como una auténtica reunión de linajes no sólo procrea sino que produce, así también debe aquí el conocimiento producir... ¿qué?: espíritu y verdad. El niño lleva los rasgos de ambos padres. Y asimismo no es aquí lo producido, como un niño entre los hombres, ajeno a ellos, sino que el amante mismo de la sabiduría se coloca, según esa producción y nacimiento, como uno de los que «están hechos entonces para el conocimiento y viven verdaderamente y se desarrollan en uno con él.» También, dentro de su propia existencia vital, se establece el conocer no como algo establecido aparte de él. Es conocer

«existencialmente» vivir y reconocer unidos en inconmovible unidad. «Y así tienen las desgracias un final», concluye Sócrates, cuando él con la sola palabra *ὠδίς/dolor de parto/* revoca una vez más el subsuelo de esa igualdad de producir y engendrar.

¿Por qué no da el nombre de Eros a un dios sino a un gran demon? ¿Qué es el conjunto de demon, demonion y eros? No todos ellos designan un ser perfecto, más bien zonas, movimientos y acciones que llevan más allá de tal ser. También Eros pertenece al mundo de los «metaxy» y significa un camino del alma a un otro lado en el doble sentido, ya que une el yo y el tú en doble conversación, pues los transmite uno tras otro hasta el «eidos».

El doble movimiento hacia lo bello y desde lo bello fue visto por Platón en la acción que tomó por Eros. Suceso de amor y conocimiento de las ideas se enlazan indisolublemente: no es como un dogma el carácter con el que el pensador lo siente, así sólo puede decir las particulares experiencias de sí mismo. Preservado a través de toda una larga vida, es eso todavía para sentir en las palabras de mediados los setenta años. Platón habla en la *Séptima Carta* de las cosas que merecían su verdadera seriedad (*περὶ ὧν σπουδάζω /por las que me afano/*341 C). No serían compartidas mediante discursos, como otros objetos de la doctrina, «sino a partir de una vida juntos y de un roce conjunto para que la cosa misma surja de repente, como de una brillante chispa saltarina se enciende un fuego en el alma y puede entonces ella misma acercarse». Allí sin duda nada se nota, o nada más que eso, que el filósofo gana, en el camino del conocimiento, a partir de un suceso de amor. Sólo de la participación parece que es el discurso, no ya de la producción de las más altas verdades. ¿Pero en dónde se encuentran los límites fronterizos? ¿También para el anciano, asimismo, es cada participación producción renovada y la doctrina no es ningún bien fijo sino continua búsqueda que se renueva, que no procede incluso de aquello que no puede llegar a ser expresado como lo más alto?

Y anteriormente, a propósito de esto, se indicó que —no por reconstrucción sino por necesidad vital— para Platón existe una interdependencia «sistemática» entre «eidos» y «pólis» como entre Eros y «eidos». Con ello se apunta, en primer lugar, que también Eros y pólis están entrelazados de modo indisoluble. Si, según opinión de Platón, Sócrates fue el único verdadero político, incluso a través de aquello de que se reconoció amando, si para Platón mismo, el fundamentador del reino de las ideas y el fundador de la Academia, la situación histórica determinaba el primado de lo «político», así es imposible el errar de fuera a adentro, cuando se hacía radicar en el Eros platónico el que, mediante su guía a la idea, hacía realidad aspiraciones y necesidades individuales, que quiere aislar a lo particular de la totalidad. No hay ninguna «areté» ni «paideía» que no tenga sentido urbano. Si, según las palabras de Diotima, Amor inspira al educador los discursos de «cómo ser el hombre perfecto (*ἀνὴρ ἀγαθός*) y lo que él debería ejercitar; así no hay que dejar de lado el tono político, y estaría así más claro cuando se encuentra considerado como producción espiritual entre las grandes creaciones poéticas de Homero, Hesiodo y las leyes de Licurgo y de Solón (*El Banquete* 209 D). *La República* platónica enseña que Eros y Eidos sólo se realizan completamente en la «pólis», como a su vez la «pólis» consiste sólo en Eros y Eidos. Pues está fundada para lo «agathón», y Eros es el enlace de los que ella conduce en la aspiración sobre este medio.

/El puesto filosófico del démon/

Pero el hombre y su «pólis» están ordenados dentro del cosmos. Cielo y tierra se destruirían entre sí sin el Eros. Así, para Platón, se llevaba a cabo su actuación, sobre todo cuando él también lo intuía en ese amplísimo espacio. A través de la zona demónica, así lo enseña Diotima en *El Banquete,* se encuentra «el todo relacionado consigo mismo». Eso es sólo una ojeada corta. Luego Sócrates, y Diotima por medio de él, hablan del hombre. Fedro, sin embargo, ha conjurado a aquel eros cosmogónico de los viejos poetas para introducción de todo discurso de Eros. Erixímaco ha mostrado al Eros no sólo en las almas de los hombres sino también en los cuerpos de toda esencia viviente y en todo aquello de la tierra que crece, y sobre todo en todo ser como la acción que conjunta a los contrarios opuestos: frío y calor, amargo y dulce, seco y húmedo predominan, en ritmo y armonía, hasta en el orden cósmico celeste. Finalmente Aristófanes confiesa la esperanza de que Eros venga a nosotros de nuevo para conducirnos a la vieja sustancia; o sea, que nos proporcione otra vez aquella figura perfecta que nosotros teníamos en un principio, cuando fuimos producidos. Eso es un juego poético, seguramente. Pero ¿por qué juega así Platón? En el *Fedón,* con más «seriedad» pero asimismo siempre con una expresión medio mítica, dice él que las cosas tienden y sienten apetencia del Eidos, Eros es también el lazo entre aquéllas y esto. De nuevo en formas míticas habla él en el *Fedro,* en donde la contemplación de las formas eternas domina el objetivo afanoso a que se aspira, que es, tanto «de lo divino como del alma humana», la «avidez de lo de arriba», como una fuerza que mueve, la cual —nacida del dios del amor— es esa alada expresión concentradora y dominadora del mundo. Tal vez sólo sea eso que otros motivos míticos pusieron como lo dominante en el mito de la creación del mundo; culpa suya sería si en el *Timeo* no suena nada del Eros cósmico y cosmogónico.

Se quiere asegurar la total profundidad y cantidad que, para Pla-

tón, subyace bajo el nombre de Eros, así uno podría, por un lado ayudarse con una ojeada a la superficie sobre la que Platón se encumbraba para filosofar, la socrática; por otra parte, a aquella sublimación y ensimismamiento del mundo platónico, tal como se puede encontrar en Plotino y en los platónicos tardíos. Sobre la superficie «socrática» —como muy bien podríamos decir, si fuéramos suficientemente conscientes de aquello último inabarcable que el nombre de Sócrates supone para nosotros— se realiza Eros en la única dimensión entre hombres enamorados y filósofos, les da la fuerza del nunca agotado preguntar —«comunicación existencial», para decirlo con Jaspers—. En Platón lo objetivo camina a la fuerza socrática que él conserva —si no sistema, sí, sin embargo, aspiración al sistema como una nueva cantidad positiva—. Y entonces quedaría claro, por la otra parte, cómo Plotino ya no podía mantener esa fuerza y cantidad. Eros todavía significa para él el movimiento hacia arriba, al altísimo Uno. Asuntos mundanos de amor no podían ya ser salida dispensadora de fuerza de toda filosofía para aquél cuyo biógrafo, su discípulo Porfirio, comienza con la frase: «Plotino, el filósofo de nuestro tiempo, es como aquel que se avergonzaba de estar en un cuerpo».

Se nota con la mayor claridad la distancia de Platón a Plotino allí, en donde el tardío sucesor se adhiere sobre todo al maestro. Quiere saber el camino que, tras un vasto rodeo, lleva a la casa del padre, a los lugares verdaderos y pertenecientes al alma, al bien y al Uno (V 9,2). Allí puede dirigirse «el hombre aventajado en amor a la Naturaleza, que, desde los primeros filósofos, es el recinto de la verdad». «El, como un hombre que sigue el amor, sufre dolorosas penas por lo bello. Pero él no soporta la belleza corporal, sino que vuela desde aquí a arriba, a la belleza del alma, virtud, conocimiento, acción y leyes (οὐκ ἀνασχόμενος τοῦ ἐν σώματι κάλλους ἀλλ' ἔνθεν ἀναφυγών), y desde allí avanza de nuevo hacia adentro al origen de la belleza anímica y a lo que todavía está más alto que ésta, hasta que finalmente alcanza al último. Primero, el que es bello por sí mismo. Y una vez que lo alcanzó, estará liberado de su dolorosa pena, pero antes no.» Eso es casi igual al camino de grados que Diotima muestra en *El Banquete,* menos en una gran diferencia: en Platón, cada uno de los que toman el camino recto tiene que amar en primer lugar un hermoso cuerpo y en él «producir hermosas palabras», luego debe reconocer, en otros cuerpos bellos, la única belleza y llegar a ser amante de todos los bellos cuerpos. Nadie se salta esos grados, sobre los cuales el camino conduce a la belleza del alma y luego más arriba. Pero Plotino ya no sabe nada de eso. Para él comienza la ascensión correcta propiamente con el apartarse de lo bello corporal, que su alma «no soporta». Así es ella completamente extraña a este mundo y está tan lejos la espiritualidad sin cuerpo de la sensualidad completa en la plenitud de la vida platónica que, frente a este tiempo tardío, apenas queda algo visto para intuir algo de la fractura que ya desde allí, hasta finalmente en aquella profunda grieta, separa corporeidad inanimada y animidad incorpórea.

En el discurso de Pausanias, en *El Banquete* —también bastante tiempo antes de que Sócrates llegue a tomar la palabra y, de un golpe, haga insignificante todo lo anteriormente dicho—, se sacó a relucir un desajuste en la apariencia entre la esencia de Afrodita y Eros: aquí Afrodita Urania, allí Afrodita Pandemos, cada una con su hijo Eros. Esa oposición nunca ha muerto desde entonces; también resuena en Plotino. Pero, en él las fronteras entre las dos zonas se mostraron muy diferentes a las de aquel discurseador platónico, y de nuevo hay ahí una diferencia en la que puede leerse la distancia entre Platón y Plotino. Para Pausanias la frontera discurre a través de este mundo, separa nobleza de vulgaridad en el amor de hombre a hombre. Seguramente aquí no habla Sócrates y no se habría declarado de acuerdo con aquella separación que, en el sentido de Platón, sería definitiva. Y asimismo él nunca habría trazado la línea por donde él anda en Plotino. Para él es amor el impulso necesario del alma para reunirse de nuevo con dios, a partir del cual ella es pero del que se encuentra separada (VI 9,9). Como una doncella, lleva noble amor a su noble padre. Cuando ella está allí, tiene Eros, celeste y es la propia Afrodita celeste. Pero si se introduce en el devenir, engaña a otros con amores mortales en su lejanía del padre, así se convertirá ella misma en Pandemos, efectivamente sería considerada como si fuera una «hetera»* (ἐνταῦθα γίνεται πάνδημος οἷον ἑταιρὶς οὖσα). Vida terrena y amor terreno son también una caída, y ella debe odiar esa «hybris»** y purificarse de esa vida para volver de nuevo al padre. De esta manera es perfectamente consecuente que no se pueda hablar propiamente de «amor» en el recinto de lo sensible. Amor se desarrolla en principio si se produce una impresión no sensible (οὐκ αἰσθητὸν τύπον VI,7,33) en un alma no dividida. Así pues amor de hombre a hombre ya no es un grado, como en Platón, y un grado necesario, sino pura marca de reconocimiento para almas apocadas. «Quien la sustancia del verdadero amor, la fusión en uno con la divinidad, no conoce, ese podría medir en amorosas experiencias terrenas lo que eso quiere decir, el alcanzar eso por lo que uno ve en la mayoría de los casos» (VI,9,9). Un puro y débil reflejo, «imitación» de elevados sucesos, eso pasa cuando parejas de amantes terrenales tienen que fundir conjuntamente el impulso (VI,7,34). Pero el modelo primitivo, el amor propiamente, es la unificación del alma con el más alto dios.

* Con el término griego «hetera» se designa a una «mujer pública». *(N. del T.)*

** La «hybris» era el sentimiento de creerse por encima de los límites humanos y llevaba consigo el castigo imparable de los dioses, la «némesis». Este conjunto constituía el mecanismo de la mayoría de las Tragedias griegas. *(N. del T.)*

Luego depone la figura en que ella se asienta e incluso lo que de espiritual tiene como figura. Pues en tanto que ella misma todavía es algo o llegaria a ser, ni puede ver al altisimo ni llegar a estar en armonía con él. En primer lugar, si se desembaraza de todos esos impedimentos y se ha preparado para el encuentro con él, y ha llegado a ser semejante a él, entonces de repente le ve a él aparecer en sí. «Ya nada hay en medio, y ya no dos sino uno son ambos. No se puede ya diferenciar entre ellos, en tanto que él está presente». Así la «unio mystica» exige no sólo acto de mezcla del cuerpo sino disuelve asimismo toda forma animica. Eso es de Plotino, ya no con mucho Eros platónico.

CAPITULO III
ARRHETON

Eros es un gran démon, un intermediario entre dios y hombre. El conduce al alma humana desde el mundo del devenir hacia arriba, al lugar supraceleste en donde tienen su morada los dioses y los arquetipos. En esos espacios míticos, figuras y destinos, Platón, como filósofo-poeta, ha visto la esencia del mundo. Nosotros nos encontramos lejos de ello para reducir su visión a los conceptos actuales: tratamos de seguirle hasta el secreto de las más altas esferas.

Sobre ese punto no se oye nada de cómo Platón se hizo consciente de ese secreto. Pero sabemos que Sócrates le servía de compañía. Sócrates vivía, en completo aislamiento, la vida de sus conciudadanos en el mercado y en los banquetes, en medio de la multitud y en las batallas. Vivía, sin embargo, más arriba de allí, en la superficie del saber; y aquí se perdía su vida en lo indecible, en la trascendencia. El mismo no había sabido expresarlo, dado lo que preguntaba y enseñaba a preguntar, y lo sencillo además que vivía y de la manera tan simple en que murió. ¿Acaso ese secreto de lo alto ha sido consciente para su portador de otra manera que en una vida colmada por la sensación de su divina profesión o por la súplica al dios que lo habia llamado? Desde fuera se notaba si el hablador y cuestionador incansable de repente se quedaba de pie y caía en un estado de silencio, durante un largo rato, en las proximidades de la casa a la que estaba invitado, o en el campamento, desde por la mañana temprano durante todo el día y la noche hasta la salida del sol. «Luego se marchaba, después de que había rezado a Helios». Cada expresión de ese secreto se veía abrirse paso como uno de los más profundos.

Lo que Sócrates preguntaba sería en Platón pregunta y respuesta, lo que Sócrates vivía, vida y doctrina. Sócrates pregunta: ¿qué es lo justo? Deja a los demás ver que ellos no saben nada de eso. Busca la respuesta en un concepto, pero finalmente la da en su vivir y en su morir. Platón vio y dio forma a ese vivir y morir. Pero ve más. Encuentra también la respuesta como un filosofema, ve por dentro, a través de la figura de Sócrates, la idea. «Lo justo», como eterna esencialidad, como arquetipo contemplado y mostrado: esa es la respuesta a la pregunta de Sócrates, a la que Sócrates se refiere, leída en la misma realidad.

Si se ha estudiado a pensadores modernos sobre «la doctrina platónica de las ideas» y luego se ha vuelto a los propios diálogos de Platón, se habrá llegado a tener que aprender en un primer momento la

extrañeza por lo poco que allí se halla expuesto propiamente de esa parte fundamental de la filosofía platónica. Efectivamente, en los diálogos tempranos hasta el *Gorgias* se topa uno sólo con insinuaciones de que algo se daría como un bien en sí, un amor altísimo o algo bello en verdad. El *Fedón* promueve (al menos en apariencia) pruebas de inmortalidad que asientan previamente a las ideas como seres. En *El Banquete* se encuentra descrito el camino que conduce hacia arriba, a las esencialidades eternas; en el *Fedro,* un mito tejido por medio del espacio de las ideas; en *La República* se ha mostrado la elevación a través de la ciencia; y, mediante un camino igual, desfigurando esencia y acción, están en el *Parménides* establecidas las aporías de la doctrina y en otras obras posteriores su previa fundamentación lógica y las consecuencias correspondientes. Pero una misma «doctrina» no figura en ninguna parte; ningún sistema que encierre el orden de esas formas, que participe su conocimiento, que explique su relación con el mundo de las sensaciones.

Así pues, es así, nos enseña la *Séptima Carta,* aquello sobre cuyos auténticos recovecos siempre de nuevo nos lleva el camino: No hay escrito alguno de Platón, no es posible, y no fue dado por él escrito alguno acerca de lo que, en su doctrina y para él, es propiamente serio, «porque no es en forma alguna decible como otros objetos doctrinales». No cabe duda alguna de que se está refiriendo a la esfera de las ideas. ¿Por qué no pudo ser escrito por él eso?, ¿por qué no pudo llegar a ser expresado? Para unos, porque no está determinado para todos. «Bien formado» tiene que ser el que lo «bien formado» quiere captar. También se seguiría un «parentesco», junto a la capacidad espiritual, del aprender y recordar. Con las indispensables capacidades se debe aquí relacionar todavía, por parte del alma, una particular adherencia a las ideas. Si el alma humana, como resulta del *Fedón,* pertenece al reino de las ideas, de esta manera el mito del *Fedro* muestra gradaciones para las propias almas, después de que más pronto o más tarde han podido recogerse en el lugar supraceleste, y después de que han seguido al altísimo Zeus o a algún otro dios. Así se conceptualiza lo que, en el lenguaje menos ardiente de la carta, se entiende por parentesco con las cosas: llegaría eso a ser sólo para unas escasas. Luego, sin embargo, corresponde a ello una «larga vida en común (de maestro y discípulo) y un interés común por las cosas». Pues hay un camino del conocimiento que asciende por grados perfectamente delimitados: desde nombres (*ὄνομα*) o palabra por encima de la expresión (definición oral λόγος), luego sobre imagen, aspecto y sensación (*εἴδωλον* 342 B, *ὄψεις τὲ καὶ αἰσθήσεις* 344 B) hasta los más altos y respetados actos del conocimiento. Y ese camino debe llegar a ser repetido con frecuencia como bajada y subida; las formas de la aprehensión, en los diferentes grados, «llegan a frotarse entre sí» (*τριβόμενα πρὸς ἄλληλα αὐτῶν ἕκαστα* 344 B), hasta que después

de gran esfuerzo y trabajo (*μόγις /con dificultad/*) de repente (*ἐξαίφνης*) el conocimiento reflexivo brote (*ἐξέλαμψε φρόνησις περὶ ἕκαστον καὶ νοῦς /brilló sobre cada cosa reflexión e inteligencia/*) o, como se dice anteriormente, «salte la chispa y se encienda el fuego en el alma del compañero» (341 C). Con esto se cumple aquí, sobre el camino del conocimiento, que sus grados son, en parte, de una clase más conceptual o lingüística como palabra y frase, y, en parte, de una clase más propia de la observación como imagen. En ello ya se encuentra que el «conocimiento del quinto» (*ἐπιστήμη τοῦ πέμπτου* 342 E), o sea, del verdadero ser, debe tener parte en ambas formas ejecutadas espiritualmente. El objetivo es una contemplación intelectual. Lo más elevado sería «lo más raro y singular de la creación». Se puede indicar perfectamente el camino del conocimiento, eso se hace en la carta. Pero mostrarlo e ir por él son dos cosas distintas. Y en su objetivo hay algo no expresable. Podría ya ser algo de eso que aquí ha sido mostrado un reino místico y un camino de gloria personal, sólo si bajo mística se representase algo del éxtasis del ebrio y bajo camino de gloria algo clerical.

Es privilegio de Platón que él solo pudiera hablar en forma no dogmática de camino y objetivo, mientras que toda interpretación de Platón, casi por necesidad, cae en el riesgo de dogmatizar. Lo de menos es que se permanezca consciente de ese peligro. Platón no tiene, en la *Séptima Carta,* ninguna estructura dentro de la cual lo que él considera allí como «lo quinto» se encuentre dentro del verdadero ser. No eleva un tanto el bien a un rango particular, sino que lo deja estar al lado del grado y del círculo de lo bello y justo, en cada individualidad que Sócrates le atribuye en *La República* para asombro de los oyentes. Por eso se encuentra en la carta toda aquella zona del ser que fue marcada enseguida con el sello de lo inexpresable. Por eso debíamos tener cuidado de que en nuestras manos no se entumeciese en lo dogmático lo que sólo una vez —visto desde el mito del *Timeo*— está formado, incluso también con una expresión medio mística, en el espacio más interior de *Las Leyes,* sin duda con inolvidable energía. En el centro de la gran obra, después de que la construcción se mantiene en su esencia, avanza en el horizonte la pregunta a la más elevada enseñanza (*μέγιστον μάθημα* 504 D). Larga ha discurrido la conversación a propósito de ello, y se ha encubierto allí (503 A). Y también ahora se agita Sócrates y se deja insistir por los interlocutores (506 B). Estamos convencidos: eso debe ser algo importante, pues ahora debe llegar a ser pisado el «camino» más ancho, a través del cual debe ser recogido por primera vez con exactitud (435 D, 504 B) todo lo que antes se dijo, en la educación, en calidad de preludio sobre las virtudes; lo que hasta ahora sólo eran «suposiciones» (*ὑπογραφή*) va a recibir «completa explicación» (504 D). La ciudad va a estar perfectamente ordenada si su dirigente asienta ese conoci-

miento (506 A). También por lo mismo debe esperarse aquí la conclusión del todo. Pero la espera fuertemente alargada fue fallida. Sócrates también aquí se reconoce como no-sabedor (506 C). Uno llegaría a aceptar no oír lo específico, se conformaría si la discusión permaneciera al margen por completo, como hasta ahora, en la justicia y en las demás virtudes. Incluso, lejos de que ahora fuese terminada aquella discusión por medio de ellas, sería preferible eso a que aquello, que esperábamos oír, quedase pendiente, en la misma forma inacabada que aquéllas antes. El saber sería «lo que el bien es», cuando nosotros llegáramos al conocimiento. Pero ha llegado a ser silenciado él mismo, el «padre». Sólo del vástago del bien (ἔκγονος τοῦ ἀγαθοῦ) llegamos a oír, y sólo en imagen llegaremos a recibir en el rostro, de lejos, la realidad. Igual que, en el mundo del devenir y la sensación, el sol da a las cosas la luz con la que pueden ser vistas, al ojo la capacidad de visión con la que se pueden ver, así, en el mundo del ser, aquel altísimo bien da al objeto del conocimiento el ser percibido sin mancha (ἀλήθεια) y al espíritu conocedor la posibilidad de un verdadero conocer. Pues lo semejante pasa dentro de la zona del conocer a la del ser. Como el sol dispensa al que nace en este mundo del devenir su llegar a ser y crecer, y la ley según la cual lo que llega a ser se hizo, así la imagen del bien da su ser a las cosas que son y el orden por el que ellas son. El que el verdadero círculo o la verdadera justicia se cumplan depende de aquella dignísima perfección. Con ella llegó al final una última aproximación sensible a la esfera del ser. Igual que las causas del devenir no son devenir mismo, así el dispensador de la esencia tampoco es esencia misma. Entonces esto oscila dentro de la más sublime de las paradojas: no la propia esencia, ni fuera, sobre el ser, ni más allá de la esencia. Hay un conocimiento de lo que es, sin duda aquí ya no sólo un conocimiento discursivo, así ese conocimiento no puede ya dar aquello que está más allá del mismo. «Si has expresado lo bueno, nada más asientas así; por el contrario, llegarás a realizar sólo plena carencia de ello con aquellas cosas que añadas», así dice Plotino (III, 8 11), cuando quiere mostrar a continuación todo en el sentido de Platón[1]. A eso Sócrates nada podría decir, debe ser un no-sabedor, porque aquí algo indecible fue captado por la vista. Se encuentra una elevada intensidad paradójica en esa antítesis: que, por un lado, los «lógoi», sólo ellos para Platón, encierran el ser —«me parece que habría que remontarse a los lógoi y afirmar en ellos la verdadera esencia de las cosas que son», se dice en el *Fedón* (99 E)—, pero incluso se arranca algo de ese ser, lo que está más allá de todo y que tampoco puede llegar a ser concentrado en los lógoi[2]. Así desaparece lo altísimo en el secreto. Esto sin duda —ciertamente de diferente modo que en Plotino— no es ningún misterio de aquellos que ya sólo a través de la palabra puede llegar a ser profanado. «Tú has oído muchas veces que el modelo del bien es el

más alto objeto de enseñanza» (505 A), dice Sócrates. También ya antes los discursos se han referido frecuentemente a esto y tienen que dirigirse a esto en lo que está el origen y meta de todo. Pero nada se conoce sobre ello, ni tampoco en ninguna ocasión fue explicado. Pues se podría usar correctamente, no expresar, y no necesita llegar a ser cifrado artísticamente como «doctrina esotérica» con prohibiciones y símbolos, porque su propia esencia, más bien su «Más allá de toda esencia», lo protege de la profanación.

Existe una gran diferencia entre si me esfuerzo desde lo claro a lo oscuro o desde lo oscuro a lo claro; si, cuando la claridad no me conviene, aspiro a envolverme con una conocida penumbra o si yo, en la convicción de que lo claro descansa sobre un fundamento profundo y difícil de buscar, también de ese fundamento siempre difícil de explicar me he decidido a sacar adelante lo posible»[1]. No se podría dudar que Platón se ha esforzado apasionadamente desde la oscuridad a la luz. Toda su obra no es otra cosa que un intento siempre renovado de sacar a la luz lo posible desde aquel profundo fundamento del que allí habla Goethe, cuyo contenido fue aquí muy tergiversado y del que aquí se vislumbraba un pretendido secreteo. Platón no es un platónico[4]. Pero tiene, como tal vez ninguno después, conciencia de ambas cosas: para los «lógoi» y para lo «arrheton», que se debe degustar sin excusa a través de aquellos con lo que esté más cercano a esto, en cuanto es posible para los hombres, pero también lo irrecusable de aquéllos en esto.

La obra de Platón existe para conducir a la vista de la idea y al vislumbramiento del más alto bien. ¿Es eso tal vez el sentido más característico de su creación dialógica? Dentro de ellos, en cada caso, llegan a ser mostrados todavía pasos específicos a cada objetivo. Explica ya la *Séptima Carta* brevemente una guía (διαγωγή) sobre cuatro determinados grados para el «conocimiento del quinto», o sea, del más alto ser, al que asimismo en las obras propiamente dichas se delinean tres caminos. El camino principal fue tomado en *La República* en primer lugar en la famosa contemplación de los hombres encadenados, liberados y conducidos a la luz; después, en la explicación de la comparación, en donde él lo recoge expresamente como el «camino dialéctico». En *El Banquete* la vidente Diotima anuncia el camino gradual del verdadero ser a la belleza eterna; y para ello se puede también considerar el mito del alma en el *Fedro*, el del vuelo y salida de las almas hasta el lugar supraceleste. El *Fedón* ensalza definitivamente la disolución del alma y del cuerpo, concibe la vida del filósofo como paso a esta meta, su muerte como la culminación de tan dirigida vida. Se pueden establecer así los tres caminos: camino del conocimiento, camino del amor y camino de la muerte. Son finalmente sin embargo uno sólo bajo tres formas. Pues también amor y muerte se realizan como conocimiento y el conocimiento, a su vez,

no existe sin amor y tampoco sin la muerte que lo culmina. Como por sí mismo, se deduce la consecuencia de ver los tres caminos en uno solo.

Lo más general es eso, que el hecho y lo que en él se comprende ha de ser visto por todas partes bajo la imagen del camino[5]. De la «salida dialéctica» (διαλεκτικὴ πορεία 522 B) habla *La República*. Por todas partes hay palabras como ir, andar, guiar, y el «método» se delata todavía hoy con el «camino hacia algo de allí»; igual que se debilita también siempre su arranque en esa coherencia de imagen (*La República* 533 C, *Fedón*, 79 E). El camino se alcanza de un determinado modo: lleva hacia afuera. En el *Fedro* la fuerza del plumaje eleva al alma hacia arriba, allí en donde la estirpe de los dioses vive (246 D). Y allí mismo se da incluso una vez más ese arriba, cuando los dioses conducen su carro arriba, a la bóveda celeste en el trayecto hasta la comida, el disfrute de las formas eternas (247 A). El símil de la caverna de *La República* está completamente determinado bajo el mismo aspecto, y así sería menos experimentada aquí, incluso, una imagen que «sólo de nuevo sería ofrecida para la retirada y la vista de lo que está arriba (ἡ ἄνω ἀνάβασις) como explicación del camino hacia arriba del alma, hasta el lugar inteligible» (εἰς τὸν νοητὸν τόπον τῆς ψυχῆς ἄνοδος 517 B). Hay en ese «arriba» un pensamiento sobre el brote de la Humanidad. En donde brilla la luz, hacia allí se encarama nuestra cabeza; allí colocamos nosotros Dios, verdad y nitidez, si sabemos con Platón que el arriba especial del cielo estrellado proporciona tanto la meta correcta para sí como la dirección invertida para los ojos del alma (*La República* 529 B).

La subida transcurre por escalones. La *Séptima Carta* utiliza cuatro grados, que siempre se repiten en subir y bajar sin dejar uno (ἄνω καὶ κάτω μεταβαίνουσα ἐφ' ἕκαστον). El camino gradual del amor, descrito por Diotima, promueve a que sus grados tengan que ser pasados «uno por uno y en el modo correcto» (ἐφεξῆς καὶ ὀρθῶς 210 E), y su seguimiento se encarece todavía más al final (211 C). «La salida dialéctica» se hace observable en *La República* por primera vez en el símil de la caverna y se muestra luego, en la interpretación, como el camino de arriba, a través de las ciencias, hasta la dialéctica y, a través de ella, al objetivo exacto y, como cierre, enseguida una más encarecida serie (532 B).

No siempre será tomado expresamente el punto de comienzo. En donde esto sucede no es verdaderamente unitaria la imagen, pero no puede ser visto de otra manera que en contacto con la altura brillante de arriba. Así es lo oscuro en el concepto más general y fuerte: de lo oscuro a la luz, de la luz a lo oscuro, con los ojos llenos de oscuridad (*La República* 518 A, 516 E, 517 D). Suena al símbolo órfico del fango en el que yacen los ojos del alma (533 D). En grutas y oquedades da vueltas la fantasía. En el mito geofísico del final, en el *Fedón*,

nosotros, los hombres, vivimos en oquedades (ἔγκοιλα 111 C), que están excavadas en el globo terráqueo. Pero luego se imprime además la representación de la cárcel. Con cadenas en el cuello y en las piernas retiene la caverna de *La República* a sus moradores como prisioneros: eso significa, como dice en la solución, el mundo de los sentidos que nos es dado a través de los ojos (517 B). En el *Fedón* se denomina prisión, de nuevo con sonido órfico, al cuerpo sensible en relación con el alma (67 D ἐκλυομένην ὥσπερ δεσμῶν ἐκ τοῦ σώματος */soltándose del cuerpo como de ataduras/*). Y en el mito del final, en el mismo diálogo, los piadosos llegan desde los espacios a esta tierra «como liberados de prisiones para salir a una mansión pura arriba, en la verdadera tierra» (114 B C). ¿Acaso la prisión en que fue encerrado Sócrates, también encadenado en las piernas (*Fedón* 60 C) y liberado por el alma para su morada en la luz, ha alcanzado en Platón una forma mítica mezclada con imágenes órficas?

En donde se mostró la prisión, la liberación pertenece a esta imagen. «El puro ser del cuerpo hasta el dios mismo nos disuelve», se sigue en el Fedón (67 A). Con la disolución empieza a expresarse del todo el camino dialéctico en *La República*. Con él relacionada y recogida claramente como un nuevo acto está la inversión, el cambio (περιαγωγή, μεταστροφή) de lo hasta ahora vislumbrado por la pared de las sombras (514 B, 518 D, 532 B, etc.). Se contempla en imagen con todo el cuerpo, en la interpretación con toda el alma (518 C). El fuerte sonido de estas palabras demuestra lo decisivo del momento.

Si la «vuelta» sólo tiene su lugar en el símil de *La República*, de esta manera veíamos la salida que entonces comienza, el movimiento hacia «arriba», también con los demás caminos: el camino del amor, en *El Banquete* y en el *Fedro;* el camino de la muerte, en el *Fedón;* el camino del conocimiento, de la *Séptima Carta*, propiamente con ligeras diferencias por todas partes. Y en ninguna parte falta, como acompañante de esa aspiración, el gran esfuerzo y trabajo. «El camino hacia arriba y hacia abajo produce por todos los grados, con esfuerzo (μόγις), conocimiento», se dice en la carta (343 E). Si el prisionero, en la caverna de *La República*, se endereza, levanta el cuello, da el primer paso, mira hacia afuera, a la luz, cada una de esas acciones está relacionada con el dolor (πάντα δὲ ταῦτα ποιῶν ἀλγοῖ 515 X); la liberación está confusa (ἀπορεῖν ἄν 515 D), ante la vista de la luz le duelen los ojos, quiere apartarse para echar a correr (515 E). Aspero y escarpado es luego el camino a lo alto (διὰ τραχείας τῆς ἀναβάσεως καὶ ἀνάντους 515 E) y, como el desencadenado fue inclinado hacia arriba con fuerza (βίᾳ ἑλκόμενον), así siente tortura y resistencia (ὀδυνᾶσθαι καὶ ἀγανακτεῖν */lamentarse e irritarse/*). En *El Banquete*, cuando ha alcanzado lo alto, contempla «eso por cuya atracción fueron todas las anteriores molestias» (πόνοι 210 E). En el mito

del *Fedro* condujo a lo alto el tronco de caballos, que funciona equilibrado y ligero en la riendas del dios, pero difícilmente (μόγις 247 B) en las de los hombres, porque el mal caballo del alma quiere apartarse a la tierra. Luego radican en esto las mayores molestias y luchas del alma (πόνος καὶ ἀγών 247 B). Y hacia arriba fue el alma, atolondrada (θορυβουμένη) por los caballos, y sólo con dificultad (μόγις) puede ver los arquetipos (248 A). En el *Fedón* se trata del despiste (πλάνος, πλάνη 79 D, 81 A) del que el alma se libera por medio de la entrada en lo que es puro y simple. Y Sócrates expresa la esperanza de que él llegue a conseguirlo en la meta de su viaje, «en el afán de esto ha sido la mucha fatiga (πραγματεῖα)» (67 B), todo igual a lo que Diotima ha dicho, en *El Banquete*, del camino del amor.

Sobre todo se entiende ese fatigoso camino como una conducción, una coacción a realizarse. «La conducción sobre todos estos grados, arriba y abajo», se dice en la *Séptima Carta* (ἡ διὰ πάντων αὐτῶν διαγωγή 342 E). Luego, en la imagen de *La República:* el prisionero en la caverna fue liberado y «constreñido» a levantarse y volver el cuello. El libertador lo «constriñe» a mirar a la luz, lo saca por fuerza de la oscuridad, «él no lo deja en paz hasta que lo ha arrastrado afuera» (515 E). Y luego en el camino gradual de la ciencia: «Nuestra obra, la fundamental, es ésta, constreñir a las mejores almas a alcanzar el más excelso conocimiento» (519 C). Los que, finalmente, han quedado, tras continuada selección, después de cincuenta años deben ser conducidos a la meta, y ser constreñidos a mirar la fuente de toda luz (540 A). En *El Banquete* la vidente tiene casi siempre a la vista un conductor «para ir rectamente a la esencia del amor o llegar a ser conducidos por algún otro» (211 B); «si el que dirige, dirige correctamente» (210 A). Ella piensa el camino del amor como conducción de muchachos, educación (ὃς ἂν παιδαγωγηθῇ 210 E). El alumno debe ser constreñido a ver lo bello en una espiritualización que siempre avanza (210 C). Y tal vez se podría reconocer este mismo camino fundamental, avanzando a lo más alto, en el mito del *Fedro:* allí es Zeus el gran conductor en el cielo, le sigue la hueste de dioses, démones y almas (246 E); y las hordas particulares, a su vez, siguen, si acaso, al dios que es su «señor» (247 A, 248 A, 253 B). Es verdad que el alma, en un foso solitario, en una investigación solitaria, busca la salud. Platón mismo conduce a sus alumnos y ha encontrado y ha sentido vivamente una aprehensión firme como aquello exigía, para que el alumno fuerte y testarudo se alce más alto sobre aquellas mediocridades y pueda, desde cualquier parte, llegar al menos a algo de valor. El mismo había vivido la garra de ese conductor, disolución de las cadenas, giros violentos y dolorosos, coacción y arrastre hacia lo más alto, a través de Sócrates. ¿Y que el libertador de la caverna es, finalmente, el propio Sócrates, aunque eso sea pasado por alto, no se debería reconocer en las solas palabras de que los encadenados hubieran matado al que probó a liberarlos y guiarlos hacia arriba, en cuanto le hubieran tenido a mano y le pudieran matar?

Platón lleva esta conducción y esa coacción como coacción del amor. Y no hay contradicción en que sea el mismo camino el que, lleno de esfuerzos, aparece mostrado en *El Banquete* como camino de Eros. Si a Eros se le llama el intermediario entre dioses y hombres, se expresa así con ello su empleo: ser conductor hacia arriba, a la belleza divina. Y expresamente se había dicho, al final del camino, que Eros era el mejor cooperador de la naturaleza humana en el recinto del altísimo ser-allí, el divino y, en la medida que es humanamente posible, el inmortal (212 AB). En el *Fedro* eso es la «locura divina» de Eros que conduce al amante hasta el bello amado (249 D). Y, si aquí el «camino» sólo está explicado en voz baja, sin embargo, así y todo, no debe ser pasado por alto: es la educación del amado por medio del amante, según la imagen del dios a la que ambos, en su esencia supratemporal, pertenecen (252 E). El amante forja al amado. Para ello él mismo debe mirar hacia el dios, según el cual moldea la esencia propia y la actuación; y, según la propia imagen y la del dios, el alumno a su vez. La meta es la participación del hombre en dios según capacidad humana (καθ' ὅσον δυνατὸν θεοῦ ἀνθρώπῳ μετασχεῖν 253 A) y sanción de hermosa bienaventuranza (τελετὴ καλή τε καὶ εὐδαιμονική 253 C).

Según el placer y esfuerzo de la subida, según coacción, amor y tormento, sucede de repente algo. De repente (ἐξαίφνης), eso quiere decir, en aquel pasaje de la *Séptima Carta* (341), que, tras un largo esfuerzo conjunto en las cosas, se enciende, como por medio de una chispa que salta, un fuego en el alma. Y el camino del amor, que Diotima muestra, conduce a una meta en la que se vislumbra de repente (ἐξαίφνης) un algo de maravillosa belleza (210 E)[5a].

Sería pensable que la fantasía humana viese como un tono y llamada el último valor al que el alma penetra. Pero entre los griegos sucede que las imágenes para aquello más alto fueron tomadas tan lejos del mundo de la luz como del mundo del sonido. Eso para Platón sucede por completo en lo correspondiente «al más agudo de todos los sentidos corporales», como se consideraba en el *Fedro* (250 D) a la vista: también el alma posee ojos y con estos ojos capta la verdad más excelsa. Así es visible y espacialmente plástica como un lugar aquella meta a que conduce el camino dialéctico hacia arriba. En ese lugar se encuentra el más amplio resplandor de la luz. Pues aquí, en nuestro mundo del devenir en donde la oscuridad predomina, el más noble sentido se queda sin acción y sin realizarse; por eso en el mundo del ser lo que está puesto como de más alto valor se tiene que llegar a ver como luz. Y en este espacio brillante también con el más alto rango se vería una oposición innata a toda forma mezclada y correspondiente fealdad. En el símil de *La República* la luz predo-

mina en todo. La explicación habla del ascenso del alma hasta el lugar inteligible (τὴν εἰς τὸν νοητὸν τόπον τῆς ψυχῆς ἄνοδον 517 B). En el vivir de forma duradera en lo puro (οἰκεῖν ἐν τῷ καθαρῷ 520 D) está el anhelo del alma. En el *Fedro* el «lugar supraceleste» o «lugar exterior» (ὁ ἔξω τόπος) está tomado según la vista (247 C, 248 A). Allí vive el alma más perfecta en puro resplandor (ἐν αὐγῇ καθαρᾷ), limpia y sin rastro del cuerpo (καθαροὶ ὄντες καὶ ἀσήμαντοι 250 C). Y propiamente lo uno es lo otro; si en el *Fedón* al alma insensible corresponde a un lugar de insensibilidad pura, que aquí, en una explicación etimológica, lleva el nombre popular de Hades (τόπον ἀιδῆ εἰς Ἅιδου */en el Hades, lugar «aidê» o invisible/* 80 D).

Pasó ya el ascenso con gran esfuerzo, pero no pudo ahora el ojo llegar a ver en la meta a la realidad en sí. Pues una turbación de los ojos se sigue tanto en el paso de lo claro a lo oscuro como desde lo oscuro a lo claro (*La República*, 518 A). Por eso ahora están los ojos llenos de luz y tan cegados que, en primer lugar, nada de lo que es realmente verdadero pueden mirar (516 A). Pero luego llega el espectáculo perfecto que está arriba (θέα τῶν ἄνω 517 B). El alma se acostumbra al resplandor; ella es capaz de soportar definitivamente lo más luminoso de lo-que-es, el arquetipo del bien (518 C). En el mito del *Fedro* son las almas de los dioses las que pueden llegar a ser participantes tranquilamente de esa visión. Muchas maravillas contempla y celebra la estirpe de los dioses dentro del cielo (247 A); en el viaje «contempla el alma la justicia en sí, contempla la "sophrosyne", contempla el conocimiento» (247 D). La mejor de las almas humanas, sin duda sólo con la cabeza del conductor del carro, se alza hacia arriba al espacio exterior y gira a la vez en el trayecto de los dioses. Pero incluso así también sería perturbador y sólo con esfuerzo podría observar la esencia (μόγις καθορῶσα τὰ ὄντα 248 A); lo mismo que se dice en *El Sofista* (254 A) que los ojos del alma de la mayoría son incapaces de perseverar en la visión de los dioses (καρτερεῖν πρὸς τὸ θεῖον ἀφορῶντα ἀδύνατα). Pero debe haber observado lo que pertenece a su esencia; sin lo cual no podría llegar a encarnarse en figura humana (πᾶσα ψυχὴ φύσει τεθέαται τὰ ὄντα, ἢ οὐκ ἂν ἦλθεν εἰς τόδε τὸ ζῷον */toda alma, por naturaleza, ha observado lo que es, o no podría llegar a ese ser vivo/ Fedro* 249 E). Y su tarea es precisamente ésta, en una existencia terrenal por medio de Eros «participar en dios, en la medida en que es posible al hombre» (253 A). En el *Fedón* llega el alma, por medio de la correcta filosofía en la que ella se ejercita en verdad a morir, a lo que es su igual, lo insensible, lo divino, inmortal y sabio, en donde está fijado que sea «eudemónica» (81 A). Y en la cosmología mítica del final se hace más allá de los espacios terrenales la verdadera Tierra en su preeminencia, la morada pura de los piadosos (114 C), «un espectáculo de felices contempladores» (θέαμα εὐδαιμόνων θεατῶν 111 A).

«Eudemonía», es decir, aquella sustancia que nosotros sólo podemos traducir de mala manera al castellano como «felicidad», cuando entendemos en ello perfección y culminación, así «eudemonía» acompaña por todos los sitios a aquel espectáculo. En una culminación piadosa es el ser mismo lo que es visto (τὸ εὐδαιμονέστατον τοῦ ὄντος */lo más bienaventurado de lo que es/ La República* 526 E). Quien llega hasta allí es ensalzado como «eudemónico» (516 C), cree vivir en la «isla de los bienaventurados» (519 C). Así en *La República*. Al que contempla lo bello mismo le adscribe Diotima un ser-ahí de valor de vida (211 D) y considera a ese, que produce y siente verdadera virtud, un «amado del dios» (212 A). En el *Fedro* es la estirpe de los dioses felices la que contempla las esencias en su paseo (247 A). Digno de alabanza el aspecto, feliz el coro en el que llegaría a tener participación (ὅτε σὺν εὐδαίμονι χορῷ μακαρίαν ὄψιν τε καὶ θέαν εἶδον */cuando con un coro de bienaventurados contemplase la visión y espectáculo feliz/* 250 B). El pensamiento del filósofo permanece por fuerza siempre junto a aquellos en donde el dios se mantiene y por medio de los que es divino (πρὸς οἷσπερ θεὸς ὢν θεῖός ἐστιν 249 C).

Un camino de la oscuridad a la claridad; un camino gradual, no sin múltiples esfuerzos y no alcanzable por toda la gente, en cuyo final, sin embargo, se muestra a los ojos algo divino entre cegadora luz; el más elevado objetivo, rodeado de un secreto, que no está asentado arbitrariamente, sino que para ello no necesita profanación por medio de palabras, porque no puede ser expresable en palabras: si se echa una ligera ojeada a esas trayectorias que son propias del filósofar y de la doctrina platónicas, no se dejaría de reconocer que muchas cosas de ella están emparentadas con los misterios de Eleusis[6]. Platón mismo ha sentido viva la concordancia y asume muchos detalles de ellos en su lengua de imágenes. En el *Fedón* se muestra ya, en aquel recinto de culto, la «purificación», que se piensa como la separación del alma y del cuerpo (67 C). Pues ritos catárticos están en el camino de lo místico. Esa «purificación», sin embargo, es el conocimiento o el puro pensar (φρόνησις). Y, en efecto, las bendiciones secretas y su revelación se vieron como indicaciones (κινδυνεύουσιν αἰνίττεσθαι) para ese proceso de purificación espiritual; y el contraste entre los no santificados, que yacen en el fango del Hades, y los purificados y santificados, que viven entre los dioses, constituye la oposición entre los que han buscado en el modo correcto la verdad y los demás. Y el verso órfico de «Muchos son los que llevan el tirso, pero bacantes hay pocas»* muestra la gradación. Si el alma, así se dice más tarde, llega al recinto no sensible emparentado con ella, en-

* Se refiere a la vara enramada que llevaban los participantes en las celebraciones báquicas o dionisíacas. Bacantes o Ménades son las que entran en trance poseídas por el dios (cfr. *Las Bacantes* de Eurípides). *(N. del T.)*

tonces es «eudemónica» y, «como se ha dicho de los santificados, pasa el resto del tiempo en la verdad con los dioses» (*ὥσπερ δὲ λέγεται κατὰ τῶν μεμυημένων, ὡς ἀληθῶς τὸν λοιπὸν χρόνον μετὰ θεῶν διάγουσα* 81 A). Así, en la sustancia precedente, en el «dar vueltas alrededor, en la locura, en el espanto, en la salvaje pasión del amor y en las restantes penalidades humanas» se habría intentado encontrar formado algo del paso de lo mistérico, por medio de todo tipo de oscuridad y pavor, de lo que la fe tradicional sobre los Misterios hubiese informado [7]. En *El Banquete* establece Diotima la diferencia entre el impulso bajo y elevado. El anuncio de Eros como aspiración a la inmortalidad: eso es el misterio preparado (*κἂν σὺ μυηθείης / y serías iniciado a los misterios/*); por el contrario, el camino gradual a la vista de las imágenes eternas: eso es la culminación del giro, la elevación a la «epopté» (*τὰ τελέα καὶ ἐποπτικά /los misterios y su más alto grado —la contemplación—/*). En el *Fedro* por fin se vio el destino cósmico del alma como un giro de misterio. Antes de nuestra existencia terrenal, vivíamos en felices coros a la vista y contemplación divinas y estábamos consagrados por la bendición que con razón se considera la más completa bienaventuranza. Nosotros la celebrábamos incólumes verdaderamente, y no en contacto con los males que nos aguardaban en tiempos posteriores: el rostro como intacto, sencillo, inconmovible y feliz contemplaba, por medio de la más elevada bendición, en el puro resplandor (*φάσματα μυούμενοί τε καὶ ἐποπτεύοντες ἐν αὐγῇ καθαρᾷ* 250 C). Pero quien tiene experiencia de eso, al introducirse en la vida terrenal, puede en cada acción de recordar mantenerse en esa medida, y así «estaría él solo realmente realizado, consagrado a una continua bendición» (*τελέους ἀεί τελετὰς τελούμενος, τέλεος ὄντως μόνος γίγνεται* 249 C). Aquí comenzaban las palabras de Platón sobre el resplandor que en el «telesterion» de Eleusis hacía felices a los creyentes y sobre la conocida esperanza de una inmortalidad que ellos sentían a partir de aquella consagración. Más aún: la teoría de Platón de las formas eternas aparece, vista desde aquí, no como una enseñanza particular sino como una sublimación, dentro del auténtico helenismo, de la piedad más sublime del pueblo [8].

Un camino gradual de esfuerzos desde la oscuridad hacia arriba, hasta la contemplación de la divinidad del rayo: uno se figura ese todo, y se sabe también incluso cómo ha empezado su consagración de los misterios de Eleusis; así, y con ello Platón no va a ser tergiversado, uno debe preguntar: ¿es Platón un místico? La pregunta tiene que estar autorizada cuando se conoce que en toda mística el alma humana llena un afán intemporal; sin embargo las formas históricas que adopta esa eternidad, al menos en la mística cristiana, la islámica y la cabalística, han recibido su estructura de pensamiento en su parte esencial de Plotino y, en consecuencia, no sin Platón [9].

El «viaje dialéctico» de Platón, su punto de arranque para la luz del sol desde lo oscuro de la caverna, la partida del carro del alma hasta el lugar supraceleste: todo eso tiene de inmediato sentido allí en donde siempre hay mística. La peregrinación de Dante a través de los tres reinos es la formulación poética más elevada. Pero en esencia radica sobre lo mismo San Buenaventura con su *Itinerarium mentis ad Deum*, en donde se prefigura la partida «desde lo más abyecto hasta lo más sublime, desde lo externo a lo más interno, desde lo temporal a lo eterno» o un monjil «conductor del cielo» o una «escala de perfección». Viajes de peregrinación mística hay tanto en la Inglaterra protestante como en el Oriente islámico. El «sufí» es un viajero sobre una calle, debe atravesar siete valles o avanzar siete grados desde el «arrepentimiento» hasta la «purificación», cada estación le conduce más cerca de dios. En la India enseña Buda el «verdadero camino de ocho pliegues», que comienza con la correcta creencia y termina con la autocomplacencia, conduce a la superación del sufrimiento. Pero también la religión de Visnú conoce el «camino del conocimiento» y el «camino del amor a dios», la meta de ambos es la unificación con la divinidad [10].

Oscuridad y luz, cárcel y libertad. Para los indios que adoran a Siva, es el cuerpo un animal hundido en las cadenas de la materia. Sólo si disuelve las cadenas puede el alma alcanzar a Siva [11]. Para el «sufí» ésta se encuentra en la cárcel, separada por setenta mil velos de la divinidad de la que procede. «Tú sabes que el cuerpo es una cárcel», dice poéticamente Goethe, como un sufí, en el *Divan*. Pero ante todo, a través de la Antigüedad tardía y de la Edad Media, discurre una gran corriente de la «metafísica de la luz» que, siempre nueva, brota profundamente en el hombre como fenómeno histórico y tiene más fuentes, además de *La República* de Platón; sobre todo el cuarto *Evangelio* («y la luz brillaba en las tinieblas») y el círculo Helenístico de la piedad de los misterios al que ese Evangelio «místico» pertenece. En los escritos Herméticos, en Filón, no pueden ser pasados por alto los sones platónicos; tampoco podrá ser negado el momento oriental [12]. Y sobre Plotino, el Areopagita y San Agustín pasa la corriente a la Edad Media. Heinrich de Susa «mira fijamente el brillo más resplandeciente», Mechthild von Magdeburg ve la «Luz que se extiende de la divinidad». Para Dante es el punto de partida de su viaje la «selva oscura», su objetivo se define:

«Ficcar lo viso per la luce eterna»*

y para su reunión con la más excelsa realidad encuentra estas palabras:

* «Fijar lo visto por la luz eterna». *(N. del T.)*

«Ciò ch'io dico è un semplice lume»*.

Como el camino dialéctico de Platón, empieza el camino místico con la disolución y vuelta, ruptura liberadora de las ligaduras del mundo sensible, vuelta del alma a dios. Tampoco aquí llega a ser visto en realidad históricamente el movimiento sino el sistema espiritual de Platón en el que fue conceptualizado. Según su ejemplo, los neoplatónicos, que ven el destino del alma como salir de la divinidad (πρόοδος) y tendencia a ella (ἄνοδος), han puesto la vuelta (ἐπιστροφή) entre esos dos movimientos. Agustín la ha refundido con el llamamiento de la nueva doctrina de «Cambiad vuestro sentido», y con aquella vuelta (ἐπιστροφή) que significa, en el *Nuevo Testamento,* la conversión de los gentiles al verdadero dios, y la ha fundamentado como «conversio» en el ser-ahí y el pensamiento occidental[13]. Pero la aventura es general y no hay vida mística alguna en cuyo comienzo no se conceda aquel cambio radical. Con frecuencia será presentado como un acto repentino «como un relámpago que brilla en la oscuridad de la noche, así parece que el pensamiento de los hombres, por medio de la gracia de Buda, se vuelve en el "Nu" hacia el bien»[14].

El camino platónico está acompañado de esfuerzos. Así también el camino de los místicos; pueden mortificar su cuerpo, luchar su yo contra el interior, o sufrir por un resbalón otra vez en las proximidades del dios. Los tormentos que Heinrich de Susa aplica a su pobre cuerpo se corresponden en conjunto con los grandes horrores del arte gótico en las imágenes. Pero los sufrimientos del alma son más fuertes y la lucha con los sufrimientos, que es el medio para la iluminación, será descrito por el persa Al Ghazzali con palabras muy parecidas a las que utiliza el silesio Jakob Böhme[15]. En la India se aprendía en libros desde milenios el yoga como una técnica y era practicado casi escolarmente. En lo más fuerte agarra el tormento, en donde él es más suave. «Mon Dieu, me quitterez-vous?»**, consigna por escrito Pascal cuando la iluminación comienza a sacudirlo. El «exilium cordis», la noche oscura del alma, la sequía espiritual son penas que pertenecen a la enseñanza mística. Si además la metodología mística se cuida de diferenciar el sufrimiento del camino y el sufrimiento en la meta, de esta manera con ello parece apenas encontrada la esencia; pues, en efecto, el camino es sin fin y detrás de la meta siempre hay un nuevo camino, y a su vez también siempre fatigoso.

Tras muchos esfuerzos en el camino, llega el alma «de repente» a la meta prevista. Así Platón. Y también esa enseñanza vuelve de muchas maneras. «Luego, se debe creer que se ha contemplado si el alma capta de repente la luz», dice Plotino (V, 3,17)[16]. Extasis e ilu-

* «Aquello que digo es una simple luz». *(N. del T.)*

** «¡Dios mío! ¿Me vais a abandonar?» *(N. del T.)*

minación «llegan en la regla como una corriente rápida y aguda antes de que se pueda reunir su pensamiento», así describe Santa Teresa su experiencia. «En Dio stando rapido», así canta Tomás de Celano la suya. Según Samkara el percatarse del propio ser Brahma sucede con un golpe, cuando se percibe la gran palabra «Tat tvam asi»; y sólo para quien esa experiencia no le es enviada el correcto camino es pensar repetidamente el texto del Veda. El sufí se sabe separado de todas las cosas terrenas, para asentarse en aquella sustancia en la que le entra la más excelsa revelación como un relámpago brillante[17]. Como algo humanamente corriente, muy a pesar de todo, es lo que enseña un relato de visión extática de nuestros días: «Me encontré allí de repente, sin indicios previos, envuelto en una nube de fuego»[18].

Existe rara vez la mística sin el primado del amor de Dios. Se usa sólo para pensar, en el comienzo en las *Confesiones* de San Agustín y en las últimas palabras del «Paradiso» de Dante, o para oír en las conversaciones de amor de Susa, Tauler y Mechthild[19]. Místico es también, en Spinoza, el amor intelectual del espíritu a Dios, que finalmente es amor de Dios a los hombres y amor de Dios a sí mismo[20]. Una mirada sobre el mundo occidental pasa luego al sufí ebrio de amor que, en el «doble escrito secreto» de su canción de amor, mediante la alegoría del ruiseñor y la rosa, la mariposa y la vela, esconde y pregona la situación del alma hacia la más alta realidad. Y la India tiene el amor a Dios de Bhakti, cantor ebrio, que celebra a su dios como el «embaucador, el ladrón, el gran seductor». «El ha llegado como un mago y ha penetrado en mi corazón y en mi vida»[21]. En el *Bhagavad-Gita,* sin embargo, suena:

> El más excelso espíritu se alcanza a través del amor que no busca otra cosa.
> A través del amor él me conoce en verdad quién y cómo soy».

El más excelso bien, al que Amor conduce al buscador, es, según Platón, «no la misma esencia, sino incluso más allá de la esencia». Y esa paradoja en la utilización de lo inutilizable es, a su vez, una trayectoria que pasa a través de toda mística. Los neoplatónicos no pueden trabajar lo suficiente con eso como para apartar al excelso Uno de aquella predicción; a veces, sin embargo, repiten y deforman el platónico «más allá»[22], a veces, en un soplo, amontonan en lo Uno las expresiones opuestas. «Nada es eso del ser y todo; nada, porque el ser es posterior; todo, porque es a partir de él». Esa frase de Plotino (VI,7,32) permanece ambigua para cualquiera. El cristiano neoplatónico Dionisio el Areopagita, que se esfuerza en «expresar la multiplicidad de nombres de la divinidad impronunciable e inasequible», lo ha formulado ya en la teoría: «En la divinidad se debe tomar y afirmar todo ser —pues ella es la causa de todos— y no negar todo ser en particular, pues ella está sobre todo. Y no se puede creer que

la negación contrapuesta a la afirmación, por más que esté ella misma sobre la negación, esté sobre todo quitar y poner»[23]. Esa teología apofántica suena más tarde en aquello del maestro Eckart «Daz ist sin nature, daz er ane nature si» */Lo que es pura naturaleza, es sin naturaleza/*, en la frase de Scoto Erigena «Deus propter excellentiam non immerito nihil vocatur»*, en la «No esencia» de Susa, en la de Angelo Silesio «Dios es una pura nada» —y de la misma manera también en los nombres que la Kabala tiene para lo ilimitado[24]. Pero, fuera de esa línea de propagación, también entre los indios se encuentran asombrosas semejanzas y además todo un desarrollo propio. En los *Upanishad* aparecen contrapuestas las mismas paradojas. «Lo uno se mueve y no se mueve, está cerca y está lejos, está dentro y fuera de todas las cosas». Hay la misma abundancia de negaciones: «Lo imperecedero no es grueso ni delgado, ni corto ni largo, sin sabor ni olor, sin ojos y sin oído, sin voz y entendimiento, sin fuerza vital ni aliento, sin boca y sin medida, sin interior y sin exterior. No consume nada ni es consumido por nada». Y es definitivo aquel «no, no» que para muchos de los viejos sabios indios dibuja en la forma más auténtica la esencia de Brahma[25].

La estructura de la conciencia mística, y ante todo del pensamiento místico, tiene la mayor semejanza con la estructura de la visión platónica del mundo. La acción histórica de Platón ha contribuido tanto a muchos sistemas místicos como a generales aspiraciones de desarrollo, apoyadas en la búsqueda de orígenes del alma humana. Pero ya es hora de decir que, con todo, Platón no es un místico, y de demostrar en qué se diferencia él, por su parte, de un místico verdadero y determinado.

Lo más excelso de Platón no se coloca antes del mundo, ni cancela el ser, más bien se mantiene inmediatamente en la fila del ser, sólo tan elevado sobre todos los demás que la paradoja puede tomarlo por más allá del ser pero incluso más allá del Ser. A él se llega, no a través de un solitario hundimiento, salto violento o caída en la oscuridad, sino por el camino que se asegura en el conocimiento del ser. Sin doctrina de los números, geometría, astronomía y teoría musical, sin una estrecha y filosófica dialéctica, no se puede aproximar nadie a aquella meta, aunque ante la visión de la meta la palabra ya no basta. La mística se mantiene allí mismo, por la otra parte, en donde se encuentra bastante llena del conocimiento, en la zona teológica; y se queda fuera, siempre consciente de que el objeto de su búsqueda no va a ser encontrado por medio de la «ratio» sino a través de un descender «al fundamento de lo que es sin fundamento». La mayoría de las veces, sin embargo, se vuelve incluso más sensible que el camino del conocimiento. En verdad la «Gnosis», tal como predomina en los escritos Herméticos, se sirve de remiendos platónicos para el traje tornasolado en el que encierra su éxtasis. ¡Sin embargo no se tolera andar dando vueltas! Ya las invitaciones a «hacerse igual a Dios», «llegar a ser eternidad» ($\alpha i\grave{\omega}\nu$ $\gamma\varepsilon\nu o\tilde{v}$), «tomarse a sí mismo por inmortal y por capaz de conocer todo: todo arte, toda ciencia, toda clase de esencia vital, estar en todas partes y en todo, conocer todo de inmediato, tiempos, lugares, cosas, cualidades y cantidades» toda esta lista muestra, como aquí se ha explicado, un espíritu completamente nuevo[26]. Lo que quedará especialmente claro si se da la vuelta enseguida a lo que señala, sin cambiar nada en el fundamento, y pasa al lugar del conocimiento de todo el silencio de todo conocimiento. Es sólo una clara voz, pero no aislada, la que suena en Filón: la luz divina va sobre el hombre, si el entendimiento humano se ha hundido, y la oscuridad, en primer lugar, le produce éxtasis y locura llena de dios[27]. Nada puede haber más alejado de Platón que tal superembarazo extático, que se sirve tan a gusto de fórmulas platónicas y sin embargo se llena en oposición a la fuerza soberana del hombre. Y un paso más, así ha llegado la vida mística a una coacción mágica. Las mortificaciones del místico cristiano realizan así correctamente, en primer lugar, la danza salvaje del derviche y la inacabable repetición del nombre del todo en el Islam, la regulación de la respiración en los indios, la mirada fija en la base de la nariz de los magos de la sílaba «om». A través de un ancho mundo, el contenido del pensamiento y la enseñanza del pensamiento fuertemente científico de Platón se encuentra segregado por tales ritos. No sólo es que él se había mantenido lejos de toda magia, incluso desde la mística debía aparecer él como un completo racionalista. En verdad no se encuentra en él aquella separación entre sentido y pensamiento, entre corazón y espíritu, por la que únicamente se justifican tales apreciaciones. Para él ningún dios ha hecho la sabiduría de este mundo por una tontería. Sería inconcebible en él la contradicción de la llamada tan conmovedora de Pascal que dice: «Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob, non des philosophes et des savants!»*. En Platón locura de dios y matemáticas guían hacia arriba el camino, a través de la geometría llega el hombre a dios. Así este mundo es algo incluso en su más amplia intensidad.

E igual que toda zona espiritual Platón contempla así todas las fuerzas humanas, amor del sentido, pensamiento agudo, la más excelsa elevación. Para los místicos, los sentidos son lo que merece anulación, de manera muy parecida al mundo de los cristianos, del Islam

* «Dios, por su elevada dignidad, no inmerecidamente es llamado "nada"». *(N. del T.)*

* «¡Dios de Abraham, Dios de Isaac, Dios de Jacob y no el de los filósofos y el de los sabios!». *(N. del T.)*

y de la India. Y sólo en intrigas, llevadas por alas de altas canciones o por la poesía de los sufíes, avanza la sensualidad de nuevo, deformada las más de las veces, a la vida mística. Seguro que hay también en Platón tonos enemigos de los sentidos. Vivir es aprender a morir, cada deseo y desgana cose como una aguja el alma al cuerpo; por ello el alma que quiera filosofar de verdad tiene que librarse del cuerpo: así suena esto en el *Fedón*. Pero en *El Banquete* y en el *Fedro* suena de manera muy distinta y, si hay igualmente fuertes luchas con el caballo de salvajes apetencias del alma, sin embargo tampoco está la temerosa opción entre felicidad sensible y paz del alma. El amor de los sentidos y el amor de dios no se encuentran enfrentados como enemigos, sino que el amor por un cuerpo hermoso es un grado necesario para el ascenso hasta el más excelso ser. Se podría añadir también que Platón ha dejado permanecer en el exterior el contraste entre el *Fedón* y los diálogos del amor, de forma que se podría ver la fisura ya indicada como un ligero salto, que más tarde pasa a través del mundo, y que circunscribe, en curvas que oscilan ampliamente, todas las fuerzas humanas.

El alma mística está solitaria. «Flujo del Uno al Uno», así considera Plotino (I,6,7. VI,9,11) el camino del alma a Dios, como ya los neopitagóricos habían hablado de la comunidad del uno con el uno [28]. Pero lo mismo se da en todas partes. En el maestro Eckart es la separación lo mejor de todo, «Ella deja conocer a Dios, lo unifica con la criatura y la reúne con Dios». Y así ya la Mística conoce grandes guías espirituales; así en particular en el Islam y en la India, pero también algo en los monjes griegos que, como medio para la santidad, habían seguido en noviciado con un sabio, quien debe haber pensado probablemente el propio acto de «unio» según Plotino lo describe [29]. Pero Plotino no es ahí un platónico. Según Platón, se enciende «tras una larga vida en común y afanes conjuntos por las cosas, como por una chispa que salta, el fuego en el alma», y si también se hubiese atrevido a querer expresar algo además de como el alma llega a la «epekeina»*, uno no puede así, sin la comunidad de investigadores enamorados, llegar a subir el camino dialéctico.

El camino dialéctico conduce al reino de las formas puras o sabiduría y más arriba de él, a lo que está más allá de toda esencia. Si así llama a «el bien», se encuentra así expresados por igual en él toda belleza formal, orden realizado, perfección creadora. Aún se debe pasar sobre las más altas formas para llegar hasta él. Como lo más excelso en el reino de la sabiduría, sólo como tal, se halla sobre todo esencia. Es una forma tan alta que, por ello, está sobre toda forma.

* El término «epekeina» es el uso abstracto del demostrativo que literalmente equivale a la expresión «más allá». *(N. del T.)*

Esto es por completo diferente, sin embargo, de la divinidad sin sabiduría de Eckart, del mar sin color de toda divinidad, como dice poéticamente Angel Silesius, o del todo completo sin forma como Brahma en los *Upanishads*. No se podría mostrar con facilidad la diferencia. En el camino se debe apreciar lo que se considera aquí y allí alma y las formas sobre las que ella consigue «como las corrientes que fluyen allí en el mar y pierden nombres y formas, así la manera de nombres y formas habría perdido y entra en la "purusa" celeste, que es más alto que el altísimo», así en un *Upanishad* [30]. «¡Oh, déjame ser nunca; pues ser-nunca se pregona en el órgano: nosotros volvemos al hogar en él!», así en Dschel-Alledin [31]. Y el maestro Eckart: «Toda nuestra perfección y toda nuestra felicidad radica en eso que el hombre, a través y por encima de toda condición y de toda temporalidad y de toda esencialidad, pase más allá y vaya al fundamento que es sin fundamento» [32]. La totalidad de formas europeas y la herencia espiritual griega han protegido sin duda a la Humanidad occidental con frecuencia de mezclarlo todo, como el hombre del Este lo ve. Para los místicos cristianos se toma a veces eso que mantiene su esencia en otra forma [33]. Pero dejar de ser, separación y deshacerse es asimismo en Eckart y en la mayoría de los místicos camino del alma hacia su meta, el descanso externo en Dios es la culminación para el hombre. Así el místico sólo conoce un movimiento: fuera del aquí y ahora, en el que se colma por completo el hombre clásico. Y si Platón, visto históricamente, a través de su movimiento a la «epekeina», introduce aquel flujo de aquí y en él hay que buscar el punto de partida de una gran especulación mística, pertenece sin duda mucho más al tipo clásico, de forma que finalmente no debería llegar a ser visto enfrentado a toda mística. El objetivo a que él llega aquí podrá hacerse claro al final, en donde comparamos los elevados vértices platónicos y la especulación de Plotino, así como anteriormente hemos medido claramente el Eros platónico en el de Plotino.

El que siguiera las instrucciones del camino de Diotima «toca en la meta» (*σχεδὸν ἄν τι ἅπτοιτο τοῦ τέλους* 211 B), el que recibe el arquetipo de lo bello en la vista (*κατόψεται* 210 E). El discurso es siempre nuevamente de ver y de contemplar. Aquel arquetipo de lo bello (211 C) sería considerado un objeto de doctrina (*μάθημα*). Para quien contempla lo bello, es digna de aprecio la vida (211 D). Y luego debe «producir verdadera virtud, acercarse y llegar a ser amado de dios con ellas y, en la medida en que es humanamente posible, ser inmortal» (212 A). En el *Fedro* se ven los dioses, lo perfecto, los arquetipos, en un espacio no sensible; las almas humanas quieren llegar a él y recibir con esfuerzo en su vista las esencias. Ese aspecto es el sustento de lo mejor en el alma (*ἡ προσήκουσα ψυχῆς τῶι ἀριστῶι νομή* 248 B) y por medio de ello crece el plumaje del alma. Si ella recibe en su rostro algo de lo verdadero, eso decide sobre su destino (249 B). El

filósofo se mantiene siempre por fuerza junto a aquellos recuerdos. El sabe (ἐξιστάμενος) de las condiciones humanas y, como así está entre lo divino, trata de la cantidad como locura del sentido y no sabe que está en un éxtasis (ἐνθουσιάζων 249 D).

En todas partes se sostiene fuertemente un cara a cara de alma y arquetipo. También el entusiasmo y la divina locura no corresponden a ninguna introducción del alma en algo muy distinto o a la introducción de ese otro en el alma, sino a un alejamiento de lo que los hombres toman como serios condicionamientos (ἀνθρώπινα σπουδάσματα */condicionamientos humanos/*). Para Plotino, sin embargo, experiencias completamente distintas se mantienen en el mismo lugar de la interdependencia sistemática. En su pasaje sobre lo bello inteligible repite la imagen del *Fedro* del trayecto al dios y del alma a la mirada de las formas eternas. Pero ya aquí se pierde el estrecho contraste entre la imagen contemplada y el contemplador (V,8,10). «Pues todo despide brillo y llena a los llegados allí, de forma que lleguen a ser ellos bellos, así como a los hombres, cuando llegan arriba al lugar más excelso, llegan a estar colmados por el color amarillo brillante que tiene allí la tierra y se hacen iguales al suelo en el que se encuentran». Lo que despide rayos y fuerzas se sintió con mayor intensidad. La actividad del contemplador se trastoca, se llenará de aquella fuerza que irradia de allí. Más, la toma en sí, estaría «enseguida borracho y completamente lleno de néctar». Lo contrario tiene que ser oído. «Pues no es más el uno fuera y el otro fuera. Sino que quien ve con agudeza tiene lo visto en él y, como lo tiene, no sabe más que él lo tiene y mira hacia sí como hacia el Uno que está afuera». «Todo lo que cualquiera ve, mediante algo sensible, lo ve afuera. Pero eso se debe luego transmitir a sí mismo y ver como uno, como sí mismo, igual que si alguien, conmovido por un dios, por Febo o una de las Musas, realizase en sí mismo la observación del dios; de esta manera él tendría fuerzas para ver en sí al dios». Pero todavía se buscará una nueva expresión para decir con mayor claridad este sentimiento de la unidad del contemplador y de lo contemplado. «Pero si alguno de nosotros, (después) de observar lo que hay fuera de sí mismo, recibiera en la vista algo visible, conmovido por un dios, se recibiría a sí mismo en la vista y miraría la más hermoseada imagen de sí mismo. Pero luego se dejaría llevar por la imagen, tan hermosa es, y llegaría a uno consigo mismo y ya no estaría dividido, sería uno y todo con aquel dios que, sin ruido, se encuentra presente y él está con él tanto tiempo como le guste y quiera». En giros nuevos cada vez se expresará el llegar a ser uno, recogiendo al contrario. «Ha subido corriendo a lo interior de todo y, en donde queda atrás la sensación por temor a ser algo distinto, es allí uno». «Se debe uno dirigir a lo interior y en el lugar de ver uno no llegar ya a una observación del uno distinta del observador». Eso se ha convertido, por la actividad del observador, en un sustancia en la que, sin quererlo, se consagra la irradiación, por si deja de tomarse y transformarse. «Tanto tiempo como él lo vea como un otro, todavía no está en lo bello, pero si él mismo llega a ser para ello, entonces él está sobre todo en lo bello». Una vez que se ha visto la «energia» de esa «kenosis»*, se vuelve de nuevo a Platón, en donde el yo y el ello se mantienen en estrecho enfrentamiento.

Lo que Plotino ha vivido con lo «bello» se repite en mayor grado con lo «bueno o el uno» (VI,9). El no puede conformarse con decir siempre, una y otra vez, que el alma va a un algo sin forma (εἰς ἀνείδεον, cap.3), que aquel sin forma es asimismo sin la forma llena del puro pensamiento (ἄμορφον δὲ ἐκεῖνο καὶ μορφῆς νοητῆς, cap. 3), que aquello sea sin forma como anterior a toda forma (ἀνείδεον πρὸ εἴδους ἅπαντος). Así necesitaba, pues, el hombre también una peculiar manera para alcanzar ese altísimo. «No a través del conocimiento, ni a través del puro pensar, esto sería alcanzado, como las demás entidades inteligibles, sino en una oposición que está más allá de todo conocimiento». Y para ello debe ser también el alma de configuración particular, pariente de lo que ella quiere alcanzar, por lo tanto ella misma sin forma y figura. «Como se dirá de la materia que ella tiene que librarse de toda configuración concreta, si tiene que soportar la impresión por medio de todas las cosas, así, y más ampliamente, ha de ser el alma sin figura, si es que no tiene que haber con ella nada sensible, que sea embarazoso para llegar a ser colmada e iluminada por medio de la más excelsa entidad». Y si ella ha alcanzado esa meta, «entonces ve aquello y enseguida a sí misma según la ley: a sí misma transparente, llena de luz inteligible, mucho más pura luz ella misma, sin gravidez, ligera, convertida en dios o más bien siéndolo». Tan pronto como el alma ha llegado a ser sin figura como lo Uno, entonces siente por completo lo que no debe considerarse contemplación sino unión (ὡς ἂν μὴ ἑωραμένον ἀλλ' ἡνωμένον cap. 11). No se podría hablar de quien ve y lo visto sino de que ambos son uno solo. «Pues ni ve el observador ni diferencia, tampoco se representa dos entidades, sino él llegaría a ser un otro y no él mismo y no está allí como dominio propio, como propiedad de aquel otro ha llegado a ser uno, unidad de inmediato, mitad con mitad»[34]. Y el trayecto no se llama «contemplación sino otro modo de ver, éxtasis y simplificación, abandono de sí, ansia de tocar, paralización y sensación de unión»[35].

Cuando Plotino toma como «el bien» a este elevado Uno, sigue a Platón, se realiza como su exegeta (VI,8). Y lo «epekeina» de ese

* «Kenosis» es el sustantivo verbal correspondiente al verbo «vaciar»; podríamos traducirlo por «privación» y referirlo al acto mediante el cual el alma pierde su individualidad y se confunde con la divinidad en un todo único. *(N. del T.)*

elevadísimo bien, que el Sócrates de *La República* ha expresado, siempre resuena en Plotino: «No quiere decir "más allá de todo ser" ése determinado; pues no lo establece, y no expresa tampoco ningún nombre de él sino se reduce sólo a que aquello no es eso». Pero claramente no es menor la diferencia frente a Platón. La vieja forma se ha compenetrado con una vida completamente distinta. Que lo altísimo fuese sin forma ni figura, que el alma tuviera que llegar a ser sin forma ni figura para alcanzar a aquél, de eso no hay nada en Platón. Permite a Sócrates callarse sobre todo de eso. Pero a él le hubieran parecido esas palabras seguramente minimización y se llegaría, en su sentido de paradojas, a la subida que él establece en el «más allá de todo ser», ampliándola a un «incluso más allá de toda forma y figura». Y no le ha llegado el pensamiento para dejar perderse el alma en algo sin figura, podría no llegar nunca el habitante de un mundo lleno de figuras. Así finalmente tampoco conoce la unión extática del alma con lo altísimo. Seguramente él se calla sobre todo de eso y Plotino podría interpretar en el sentido suyo este silencio. Pero, como para Platón es impensable que alguien no se moldease copiando la imagen según la que está conjuntado, enamorado y maravillado, y como también la visión «de lo ordenado que se mantiene siempre de la misma manera» por necesidad debe el alma hacer parecida a lo observado, a la idea (*La República* 500 C), incluso debe ser visto lo mismo sólo en un alto grado de espiritualización cuando ella está próxima a lo que está más allá del ser. «Llegar a ser Dios», es el afán de Plotino: «No se trata de estar fuera de defectos, sino de ser Dios» (I,2,6). En Platón se denomina el objetivo llegar a ser de forma de dios, amado de dios, ser parecido a dios, en la medida de las posibilidades[36]. Y no se trata de pura diferencia de palabras, sino que aquí se cambian el camino dialéctico de Platón y la «scala mystica» de Plotino, que, para equivocación de aquellos que se fían de los nombres, se diferencian por completo entre sí. Plotino dice sobre el objetivo más cosas que a partir de Platón. Pero se debe saber que aquí no habla en nombre de Platón. El camino de Platón conduce a lo secreto por medio del reino de las formas eternas. ¡Cuán llena debe estar el alma con las figuras en las que ella ha contemplado los arquetipos iguales a esencias, que conserva frente a ella! Y así es el camino a lo «arrheton»; tampoco se trata de aquel Altísimo alcanzable por ejercicio propio. Sino incluso debe permanecer el alma frente a él en una manera llena de misterio, no hundirse en la corriente[37]. Con ello podría, por medio de la comparación frente a Plotino, llegar a hacerse claro lo característico de Platón; así sería medible lo que quiere expresar en lo que él mismo ha debido callar.

CAPITULO IV
ACADEMIA

/El sentido de la fundación/

No era Platón muy libre sobre si quería «formar escuela» o no. Se había encontrado en Sócrates una fuerza para la que pensar y enseñar era una sola vida indivisible, hasta tal punto que no se puede hablar a gusto de una filosofía socrática que sea separable de su enseñar. Platón es, de una manera completamente distinta, un pensador teórico como su maestro; y, en lugar de momentos de profundo hundimiento, que en la vida del Sócrates platónico quedan como algo raras veces explicable, debe haber habido en Platón mismo largas temporadas de pensar, investigar, observar y escribir, todo a la vez. Pero hasta tal punto es fuerte el impulso socrático, básico en él, que puede ser visto filosofando y enseñando sólo como dos extremos de la misma fuerza que irradia de un solo medio. Así que, si es correcto que su voluntad era ir a renovar la sustancia de la ciudad, ¿cómo lo podría hacer con los demás más que por medio de la enseñanza? Así deja que Sócrates —prototipo e imagen a la vez— diga en el *Menón* (100 A) que sólo quien fuera un hombre perfecto de verdad podría convertir a algún otro en hombre político; y en un famoso pasaje del *Gorgias* (521 D) se toma a sí mismo como la más alta paradoja del único que pone sus manos en el verdadero oficio del Estado y el único, entre los hombres de su época, que se preocupa de los asuntos de la ciudad. Eso dice el propio Sócrates, que en la *Apología* participa su alejamiento del Estado con la demostración de que «necesariamente quien quisiera luchar en la realidad por lo justo, si también, aunque fuera por corto tiempo, quisiera permanecer con vida, debería ser un hombre particular y no una persona pública» (32 A). De esta manera se ha convertido aquí en enseñanza el asunto propiamente político.

Lo que ha debido ser para Sócrates es para Platón un fundamento tanto debido como querido. Sócrates entra en conversación paseando con cualquiera y le instruye, por medio de su conversación examinadora, en todo lo que quiera dejarse instruir. Si se relaciona con él un círculo más restringido de jóvenes de los mejores, sucede así, se podría pensar, como por una ley natural. Platón vincula su fundación a un solo lugar, se preocupa de su existencia externa, determina un santuario de las Musas para su sagrado medio. Excavaciones de los últimos diez años en el recinto de la Academia han sacado a la

luz los pórticos que se debían esperar y una inesperada inscripción todavía del siglo V, por lo tanto más antigua que la fundación platónica, con nombres que se repiten en el entorno de Sócrates y en la familia de Platón[1]. A la pregunta de ¿qué era la Academia de Platón? sin duda no se puede responder mediante excavaciones.

Una escuela semejante exige, como también los primeros adeptos podrían haber sido reunidos así, la consciente elección de alumnos capaces. Eso confirma la *Séptima Carta*, en la que Platón habla de su propia persona y también de la Academia. El, primero, gradúa el camino del conocimiento hacia arriba, a las «formas eternas» y luego lleva más lejos (343 E): «La conducción sobre todos esos grados, paseando arriba y abajo de todos ellos con esfuerzo, saca un conocimiento de lo que está bien producido (objeto) en quienes están bien producidos (sujeto). En cambio, si estuvieran mal dispuestos—como en la mayoría se encuentra mal producida la disposición del alma para aprender y para lo que llaman carácter, que unas veces se ha dispuesto así y otras veces está corrompido— ni Linceo mismo podría hacer a tales personas que viesen. En una palabra: quien no tuviera afinidad con el objeto, no podría proporcionársela ni la facilidad de aprendizaje ni la memoria. Pues en disposiciones ajenas no radica un principio; de tal manera que cuantos no estén inclinados y sean afines con las cosas justas y las demás que son bellas, aunque, en cambio, fuesen buenos conocedores de otras y al mismo tiempo las recordasen, y cuantos sean afines pero no capacitados y sin memoria, ninguno de estos aprenderá jamás la verdad de la virtud ni la maldad en lo posible». Fácil capacidad de comprensión y atención aguda, con una inclinación a la vez a la «virtud», fuera de «placer y de otras lujurias»: eso es también lo que Platón, en otro pasaje de la misma carta (327 A y s.), elogia del joven Dión, por la época del primer viaje a Sicilia, un poco antes también de la fundación de la Academia. Exigencias espirituales y de costumbres, exactamente por igual, determinan, en la utopía de la ciudad, la elección de los capacitados para el oficio de filósofos-dirigentes: «Primero hay que conocer su naturaleza» (485 A)[2]. ¿Y cómo deben ser preparados ellos? Por buena memoria y aplicación, elevación de sentimientos, simetría y buena disposición (ἔμμετρος καὶ εὔχαρις) se encariñan y familiarizan con la verdad, justicia, valentía y «sophrosyne»* (487 A). Aquí concierta las exigencias que Platón pone en boca de Sócrates, de acuerdo con las que en la carta recoge por propia boca.

* El término griego «sophrosyne» es más preciso que el castellano «prudencia» e indica más bien «autodominio». *(N. del T.)*

/El sentido de la Academia desde los Diálogos/

¿Pero son, pues, los diálogos una copia de la vida en la Academia? Ellos no lo pretenden ser, ya que interpretan efectivamente el mundo socrático. Sobre todo, por el choque entre Sócrates y fuerzas enemigas de aquello que allí es mostrado, apenas podía haber sido dado en ellos para la escuela un modelo inalterable. Y por otra parte no hay que pensar que la escritura de Platón podía haber existido sin relación funcional con su doctrina —en el triple sentido de que sus diálogos aquí transmiten rayos de la Academia, allí envían rayos a la vida de la Academia y, finalmente, que la Academia era el espacio en el que sus escritos deberían ser «puestos en público» y conservados[3].

Cuando, sobre esas cuestiones generales, se ha intentado efectivamente avanzar a lo concreto, se han establecido imágenes fantásticas por completo diferentes. Para el que se inspiraba en *El Banquete*, sería la Academia una especie de reunión festiva en la que predominaba la locura divina y en donde se entonaban himnos a Eros o se discutía la esencia del amor. Así lo han pensado, con la intención de rememorarlo, los florentinos. Si se echase una ojeada atenta al *Fedón*, se llegaría a una secta de liberadores que se sumaba a la imagen de los buscadores de salvación. Hay profesores alemanes que corren el riesgo de confundirse con un seminario universitario, y el que pertenece a una asociación de enseñanza ve sin querer en ella a la ciencia organizada actualmente en Academias. Muy distinto, a su vez, fue lo que sucedió en los denodados intentos del último siglo para desentrañar su esencia, tan buenos como para una escuela de matemáticas con un Platón, en ella o junto a ella, que escribe diálogos filosóficos. Una sola cosa hacen cierta todas esas imágenes contrapuestas: que nunca se coge la totalidad, si se permite que se convierta en absoluto un contenido parcial; y otra: que se debe diferenciar, con más claridad de lo que comúnmente sucede, entre la Academia como institución y la Academia como espacio espiritual, que en la primera está mucho menos puesto que en la segunda, y que nosotros, por suerte, podemos saber más de ése que de aquélla[4].

En primer lugar, se podría tomar como única pretensión para la Academia de Platón lo que se halla como común en todos sus escritos: eso es, que incansablemente se dirige al conocimiento, al saber hacer, una conversación examinadora e investigadora. Luego, sin embargo, algo que, a modo de imán no sensible, da a todos los diálogos el giro determinado. Todos se refieren a las ideas, se encierran en ellas. En los comienzos se podría, de todos modos, dudar si Platón entonces «ya estaba tan avanzado». Luego éstos se muestran cada vez con más claridad ante aquellos puntos centrales que fueron abarcados de cerca o de lejos en las obras de madurez. Pues es la idea, secreta o

claramente, el punto de gravitación de toda obra platónica; de esta manera es el punto central, en todos los sentidos, de la ciudad platónica. Idea y ciudad tampoco son aquí separables, sino que la idea está envuelta por la ciudad como la pepita y la semilla por la cáscara protectora. Con ello se ve efectivamente de forma bastante general el ensamblaje fundamental de la obra escrita que podría ser confiada a la Academia. También la Academia era una comunidad dialógica en movimiento. También se encerraba en el «eidos». Se podría decir de eso más o menos: todo lo que allí era dicho se mantenía por eso en primer lugar en un último sentido. Y rigurosamente era la Academia la que en cualquier modo, más tarde aparecerá más claro, se vuelve hacia la ciudad, por más que o precisamente porque se apartó de la política ateniense de su tiempo. Eso no podría ser de otra manera, si uno se acuerda de que Platón encontró el reino de las ideas cuando buscaba la verdadera ciudad y de que fundó la Academia cuando creía tener que renunciar a su objetivo de trabajo para la ciudad.

También a partir del *Banquete* y del *Fedón* se podría transferir menos la «tendencia» como el movimiento fundamental de la Academia —y el lector moderno la ve fácilmente por sí mismo en su más agudo contraste—. El *Fedón* celebra el recuerdo de la muerte de Sócrates. Y esto también fue celebrado por la Academia. Pero ante todo enseña en aquella imagen de que el vivir es aprender a morir. Lo que no significa abandonarse a la muerte sino más bien vivir de cara a la idea, y así el saber y la muerte dan su ley a la vida; pero, sin embargo, o bien justamente porque la muerte corporal para esta vida nada importa, sitúa un final muy lejos de esta vida. *El Banquete* habla de amor y de fiesta. Y, como en la ciudad de Atenas apenas algo podría ser tomado más en serio que el juego de la fiesta, ha pertenecido la fiesta en la Academia a la plenitud de la vida. A «Platón y Espeusipo» se remite todavía la escuela aristotélica para sus propios convites de amor[5]. Pero más auténtico es el movimiento interior, aquel «hacia arriba» de la belleza sensible a la eterna, el ascenso a la idea. Lo que todavía hay en ambas obras más opuesto entre flujo de la vida y afirmación de la vida debemos tomarlo nosotros, con nuestros pensamientos, dentro de la Academia[6]. Pues así seguramente el «más allá» del lugar del alma y el «hacia arriba», que es su movimiento correspondiente, muestran a este mundo, como enseña el *Timeo*, con su orden por el bien del creador y lleno con las copias de las puras esencias. Pero luego sólo el movimiento circular, alzarse y descender en eterna cadena, llena toda la realidad. Así se dice en *La República* que quien ha dejado tras de sí los más altos grados de enseñanza debe ser obligado a regresar a este mundo y a realizarse en él (539 E). La fuerte energía que subyace en el «obligar» puede mostrar cuán difícil era la componenda, pero también cuán inmortal. Y así sería ajustada sólo luego la plenitud de la vida que la Academia formulaba, si se

piensa que esas dos fuerzas del cosmos platónico, la que huye del mundo y la que vuelve al mundo, imperaban equilibradamente en ella.

Sócrates y la Academia

A la vista de los diálogos se podría preguntar si la Academia se ceñía más al maestro vivo o a la imagen del sabio Sócrates. Pero eso no sería ya luego exigir una diferencia más o menos, si se hubiera mostrado cómo todo Platón ha recogido en sí mismo todas las fuerzas vitales de Sócrates[7]. «Dejadme decir por mí mismo que ninguno de vosotros conoce a Sócrates; por otra parte quiero mostrároslo a vosotros». Esas son palabras del platónico Alcibíades (*El Banquete* 216 C)[8]. Pero, tanto vio la Academia a Sócrates, por así decir, a través de Platón, que para ella siempre significaba algo nuevo y ante él revivía. Y que ésa era una comunidad de amado maestro y amado discípulo lo confirman por todas partes los diálogos platónicos de juventud hasta el *Fedro*. Pues se podría con razón guardar e individualizar para recoger la imagen de la Academia a partir de él: no se puede pensar en ella sin toda la fuerza en movimiento del gran «demon». Más aún: ella es él mismo en una encarnación antaño histórica y ejemplar.

A ella Platón trasladó en su propia forma las afines y moldeadas fuerzas que él, en el entorno de Sócrates, había experimentado consigo mismo y con los demás, con lo que surgió un producto que en su origen se asemeja más bien en general al orden pitagórico. Con una comunidad que se consideraba al modo de Pitágoras se relacionó Platón en el sur de Italia. En *La República* (600 AB) se refiere a Pitágoras como «guía de educación» (ἡγεμὼν παιδείας), amada y maravillosa cabeza de un tropel de discípulos y fundador de aquello que los seguidores tardíos consideraron forma de vida pitagórica (Πυθαγόρειος τρόπος τοῦ βίου). Si se comparan las escuelas pitagórica y platónica, se ve, tanto en una como en otra, al maestro como centro, en torno al cual mira, con particular admiración que llega hasta la apoteosis, su círculo. Aquí como allí es un objetivo la unidad espiritual de vida en conjunto del que enseña y del que aprende, que contiene sin diferenciar religión y conocimiento, ética y política. Esas dos asociaciones se distinguen por completo de la enseñanza de los sofistas. Ellas son creadas, no hechas; son una formación esencial, no una organización para un objetivo. En ellas el espíritu, que los sofistas vendían como mercancía, es un libre don del maestro, y por medio de la libre contribución de sus miembros se mantiene su existencia externa. Se encuentran casi asentadas en el espacio y perdurando en el tiempo, en vez de, como los maestros ambulantes, llegar a establecerse siempre otra vez en un lugar nuevo cada vez.

Pero la comunidad platónica, por su parte, se separaba asimismo de lo más parecido a ella por medio del espíritu de Sócrates, que se había introducido en ella por completo. Sócrates, según unas bellas palabras de Plutarco en las que sólo una característica auténtica del Sócrates platónico está funcionando, «ha hecho sobre todo humana a la filosofía por medio de la pérdida de nebulosas y por la sencillez»[9]. Para el que procedía de aquéllas debían existir símbolos llenos de misterio y ceremoniales, y también ascetismo en vestidos y alimentos, sólo vínculos apoyados en la zona de la superstición, sin referencia al verdadero ser. El secreto pitagórico parece voluntariamente afirmado y reforzado por prohibiciones silenciosas, mientras que lo platónico necesariamente crece de eso, de que el más excelso conocimiento «en ninguna manera es decible como los demás objetos de la doctrina, sino que, a partir de una larga vida en común y de la familiarización conjunta con las cosas, como una chispa de fuego que salta de repente y enciende una luz en el alma, se extiende y se acerca desde ahora a sí mismo» (*Carta VII*, 341 C). Y, para delinear el contraste probablemente más agudo, allí distingue en «él mismo lo ha dicho» cada pregunta, mientras que la gran herencia de Sócrates en la escuela platónica es que la Filosofía se reduce a una conversación entre maestro y discípulo y ambos, en búsqueda conjunta, suben el camino dialéctico hacia las ideas y a lo que está «más allá».

/Organización y sentido de la Academia/

Esa ha sido la constante. En puntos particulares, sin embargo, deben haber sido cambiados muchos, casi todos incluso, durante las cuatro décadas en las que Platón ha dirigido su Academia. Los jovenzuelos, que se habían reunido los primeros en torno al amado maestro, se hacen hombres. Se van luego lejos, como Eufreo a Macedonia, Corisco y Erasto a Assos, y asimismo llevan con ellos un trozo de la Academia y Platón se realiza en extensión a través de ellos. Otros se quedan más tiempo perteneciendo al bosque de la Academia y se convierten a sí mismos en maestros de otros discípulos, tal vez no de la misma manera que hay en el Peripato una organización por grados de «jovenzuelos» (νεανίσκοι), de «mayores» (πρεσβύτεροι) y de «jefes» (ἄρχων)[10]. Así lo dice Heraclides Póntico, el conocido astrónomo, político y polígrafo, discípulo en parte de Platón y en parte también del discípulo de Platón Espeusipo[11]. Si un hombre principesco, como Dión, va a la Academia, si un astrónomo como Helicón, si toda una hilera de matemáticos, además del alumno de Eudoxo, accedieron a ella, si el propio Eudoxo era señalado como compañero del círculo platónico, la inicial relación de maestro y joven ya no está asentada en un forma simple sino a través de un variado sistema de rela-

ciones humanas y espirituales. También de eso darían probablemente una imagen los diálogos. Cuando Timeo expone su filosofía natural, Hermócrates quiere hablar de política y Critias comienza su relato de la ciudad, o también, cuando el «Extranjero de Elea» emprende un largo ejercicio dialéctico con los jóvenes conducidos a él, Sócrates se encuentra por allí presente sin tomar parte más que ocasionalmente. Pero sin duda él, a pesar de todo, está presente por allí y todo lo que allí se dice tiene un último sentido en la referencia a su «doctrina de las ideas». Igualmente Platón a veces permanecería callado, cuando —así podríamos pensar— Eudoxo disertaba sobre la teoría de los irracionales o sobre las esferas de estrellas. Incluso callado, determina el sentido que se experimenta ante todo eso, por el que no hubiera sido presentado en el observatorio de Cízico sino en Atenas, en la Academia.

Si algún género de particularidades podría ser aportado por los diálogos para la imagen buscada de la Academia, eso es la enseñanza de los guardianes en la utopía de la ciudad. Seguramente esa enseñanza en doctrina de los números, geometría, estereometría, astronomía y armonía es una exigencia de la ciudad ideal, y, puesto que la estereometría, que en absoluto estaba dada todavía, fue colocada en el plan se muestra como tampoco aquí se puede proceder sumariamente. Pero en esencia la educación de los guardianes no podía haber sido pensada como diferente a la de los alumnos de la Academia, cuando entonces, como ya se dijo y más adelante quedará aún más claro, la Academia tenía un sentido de ciudad. Y que al menos la geometría era usada en todas partes en donde se daba un discurso de enseñanza académica, eso pertenece a lo conocido por todos. Uno puede quedarse satisfecho de sí cuando topa con aquella inscripción en el portón de la Academia que prohibía presuntamente la entrada a todo «Ignorante en geometría»[12].

Ejercitarse en geometría, sin embargo, fue lo primero que Platón exigió al joven Dionisio y pronto, a su vuelta —así dice un relato burlesco— al palacio de Siracusa, vio los mismos espacios, por los que había discurrido el bullicio de la fiesta, cubiertos de polvo en el que se dibujaban figuras geométricas. Lo que fue apostillado por la oposición: tanto un solo sofista le había comido el seso que abandonó las anteriores prerrogativas reales para «buscar en el círculo de la Academia el bien silencioso y llegar por la geometría a la perfección» (ἐν Ἀκαδημείᾳ τὸ σιωπώμενον ἀγαθὸν ζητεῖν καὶ διὰ γεωμετρείας εὐδαίμονα γενέσθαι). De manera completamente igual llevó a la corte de Perdicas III de Macedonia el discípulo de Platón Eufreo los estudios geométricos «y en una forma tan insulsa organizó los asuntos de la corte» —dice una inscripción hostil a Platón— «que en el plantel cortesano sólo podían tomar parte quienes supiesen ejercer geometría o filosofía».

/Contenidos doctrinales y límites/

Uno ha leído, a propósito de *La República* platónica, que en Platón sólo se había llegado en las ciencias matemáticas a la especulación con los números, o sea, al conocimiento apriorístico de las relaciones y consonancias absolutas de los números [13]. En ese punto es seguramente correcto que él no quería contentarse con la astronomía y armonía de «los así llamados pitagóricos», porque ellos daban la impresión de quedarse fijos en lo empírico (*La República* 531 C). Y el extraño juego de números—¡juego y realidad son hermanos!—, como los cómputos del «número de la salud» y del «número de la felicidad», en *La República,* o la construcción del alma del mundo según principios armónicos, en el *Timeo,* muestran, tanto como las aspiraciones de sus viejos discípulos Espeusipo y Filipo de Opunte, a dónde tendía eso [14]. Pero, por otra parte, no puede llegar a desconocerse que su alumno Teeteto ha configurado la estereometría que Platón pedía y que el fundador de la astronomía matemática, el gran Eudoxo, con su sistema de esferas concéntricas daría la respuesta a la pregunta, planteada por Platón a los astrónomos, acerca de qué movimientos deberían ser asentados para «preservar los fenómenos», o sea, los movimientos aparentes de los planetas [15]. El contraste se pierde de forma que entre los números y las figuras matemáticas griegas siempre se ha resguardado algo que, más allá de la abstracción sin color, cobre un poco de belleza y magia. Para Platón era además esto distintivo de que él ejercía y dejaba ejercer las ciencias matemáticas con todas las fuerzas, de forma que ellas siempre tuvieran un sentido por encima de lo que una ciencia particular era en sí, elevaran y condujeran a lo más excelso. Lo contrario hubiera sido también que lo que enseñara fuera sólo erudición. Pues en «arte de hablar, astronomía, geometría y música» enseñaba ya el sofista Hipias [16]. Pero el giro platónico más peculiar es éste: las ciencias elevan al alma hacia arriba, a la verdad, están dirigidas al conocimiento del ser eterno (527 B), purifican la herramienta del alma (527 D), sirven para la búsqueda de lo bello y bueno (531 C). De esta manera tampoco se podrían éstas desarrollar en nuestro sentido. En efecto, la búsqueda individual por todas partes por mor de sí mismo y más lejos está tratada como algo «ridículo» (531 A). Sin embargo la opinión opuesta, que sólo ha llegado a absurdas especulaciones, se opone no poco a los hechos. Y también aquí se contempla sólo para igualar la estructura jerárquica de la búsqueda académica y de la doctrina, cuando se piensa confrontar matemáticas, astronomía y armonía con una pasión, que no se siente a partir de la fuerza que se origina en los problemas particulares y en su sistema, sino que, desde el objetivo supraordenado, experimenta sus impulsos más fuertes tanto como sus paradas delimitadoras.

Propiamente los diálogos platónicos, que en absoluto tienen la intención de interpretar la investigación y doctrina de la Academia, delatan, pues, cómo Platón permite alcanzar su reino sucesivamente en muchos aspectos, en los que ni de lejos en un primer momento pretendía haber pensado. Y una y otra vez se recogen las mismas preguntas por la estructura y sentido de este cosmos espiritual. Se ha contemplado, a veces, la divertida descripción del comediógrafo Epícrates: Un discípulo de Platón es obligado, en el primer curso, a establecer rasgos diferenciadores entre animales, árboles y lechugas entre sí, preocupado por la pregunta de a qué género pertenece la calabaza. Por estos es presentado Platón, y se le muestra sin dejar su grave reposo a causa de una molestia incómoda, intentando de nuevo ordenar el sistema. «Pero ellos hacían divisiones»: Usener ha considerado la realidad, que, por medio de la caracterización fácil de los comediógrafos, aparece bastante claramente como una anticipación del empirismo aristotélico, cuando él veía ese asunto de ciencias biológicas en conjunto con las demás, en particular con las matemáticas, hablando de una «organización del trabajo científico» en la Academia. Por el otro lado, parece que el comediógrafo efectivamente delata que aquí se ve menos una dimensión ampliamente empírica que algo así como «delimitaciones» y «divisiones» conceptuales, en las que de un lado se debe pensar en el «furor dichotomicus» de los diálogos tardíos y por otro en el escrito de Espeusipo titulado *Semejanzas* (Ὁμοιότητες Ὅμοια). Y también en la expresión algo sucia con la que un recién llegado médico siciliano confirma la «palabrería» de esos jovenzuelos, dedicados a una conocida antítesis de esa investigación empírica. Así en efecto se une hoy a Platón incluso el dar por bueno «menos interés por la ciencia empírica de la Naturaleza» y el rehusar la fórmula de Usener, porque ella mezclaba la Academia ateniense con las empresas de enseñanza actuales, o a Platón con Aristóteles [17]. Pero, por otra parte, es sin embargo indudable que «en la escuela del viejo Platón habría sido considerado y comentado un material muy amplio y un Aristóteles pudo, en ese entorno, aprender a aquilatar el significado de las particularidades de las cosas, que más tarde serían tan esenciales para su forma de investigar» (Jaeger). Se podría también probablemente «no haber tenido a la vista ninguna teoría positiva de las plantas, en la clasificación de las plantas», así se habría trabajado en cierto modo incidentalmente. Pues, para poder «hacer divisiones», han tenido que verse en la Academia bastantes «animales, árboles y lechugas». Y, en realidad, desde la sistemática del reino animal y vegetal, tal como por medio de Aristóteles perdura hoy, ya desde los escasos, pero característicos, fragmentos de Espeusipo se habría demostrado no menos que un bien académico [18]. Si se piensa ahora en el campo biológico de las especies, se muestra esa latinización del griego «eidos» como un símbolo: en primer lugar, que la sistemática todavía usada actualmente se debió en su principio a Platón, y, en segun-

do lugar, que ha sido formada no a partir de una pasión por llenar la realidad, sino porque el ojo de su creador buscaba las formas eternas y su orden arriba, más allá de todo ser terreno.

A las ciencias matemáticas pertenecen en Platón, de distinta manera que en Demócrito y en Aristóteles, los principios de la Física. Sin duda que en el *Timeo* sirvieron para eso, cuando no otros además, los cuerpos elementales de los cuatro elementos, formados previamente de manera rigurosamente estereométrica, en su construcción, su dispersión y su nueva formación, que se muestra en el carácter artístico medio mítico del libro, en absoluto para la Academia. Aristóteles cita la obra que denomina *Divisiones de Platón* para el número tres de elementos. Jenócrates, que debía saberlo sin embargo, atribuye a Platón cinco elementos igual que el propio Jenócrates, Filipo de Opunte, Espeusipo y Aristóteles han fijado el número cinco. Queda Platón muy lejos de establecer dogmas sobre esos principios. Pero la variedad de testimonios prueba que sobre los fundamentos de Física y Cosmología habría realizado vivas discusiones en su círculo [19].

Hay además que tocar aquí otro tema con el que tienen que ver los trazos de la investigación académica y que llegarán a esclarecer su estructura interna: La geografía del globo terrestre [20]. En el mito del *Fedón* fue colocado ante el lector, como lugar del mítico suceso, un modelo suficiente, se podría decir, de la esfera terrestre; como en el mito del Final en *La República* un modelo suficientemente construido del edificio del mundo. La esfera terrestre es muy grande en comparación con nuestro «ecumene»*. Pues ése requiere un espacio tan pequeño en la gran esfera que nosotros vivimos en el mar interior «como ranas en un charco u hormigas». Nuestro «ecumene» no está colocado en la superficie superior propiamente dicha del círculo sino en una elevación, de las que hay muchas situadas en esta superficie del círculo. Pero la nuestra es la única que podemos conocer. Pues sólo las alturas están llenas de aire, en el que respiramos, mientras que la propia superficie superior del círculo se plantea en el puro «éter». Ese es un intento muy temprano, incluso el primero, de la imagen del «ecumene», tal como fue ideado por Anaximandro; luego, en un cambio inmediato de paradigma de construcción y de realización, a través de una serie de investigadores —sólo Hecateo, Herodoto y Demócrito serían considerados aquí— fue reconstruido para su traslado al círculo de la tierra de los pitagóricos. Pero no sólo fue hecho intuitivamente dónde y cómo vivimos, sino que un sistema de pasillos y espacios subterráneos sirven de precedentes de una, hasta ellos única, teoría geofísica construida.

Eso es todavía menos aplicable a la Academia, aunque se pueda

* «Ecumene» se refiere al mundo habitado por el hombre. *(N. del T.)*

pensar en ello, pues ya en Las Nubes de Aristófanes (v.200 y ss.) Sócrates está guarnecido con un globo del cielo y un mapa de la tierra en el «pensadero»* de los sofistas, y en el «Testamento de Teofrasto» (Diógenes Laercio,V,51) se mencionan en una sala del Liceo «Las pizarras con los mapas» [21]. Pero en Platón hay aún un segundo cuadro de la tierra situado al comienzo del *Timeo*, con el fin de adecuar el espacio para el relato de la Atlántida del *Critias*. Otra vez el «ecumene», inmoderadamente pequeño, yace sobre la colosal superficie del círculo. Sin embargo las alturas ya no son nuestro espacio habitable separado por otras profundidades sin número, y con ello ha caído sobre los hombres una indescriptible desgracia. Ahora nuestro «ecumene» es una isla entre muchas, a las que pertenece también la incomparable Atlántida. A todas ellas las rodea el «verdadero Mar», que por su parte está encerrado dentro de la «Verdadera Tierra Firme». Por si esto no presentara dificultades empíricas para avanzar desde nuestro «ecumene» a alguna otra parte y al verdadero continente, el viaje no estaría permitido por fronteras físicas, o casi se podría decir metafísicas, que son indescriptibles para nosotros. La superficie superior del círculo terrestre se ha convertido ahora en primer lugar en una unidad y la exploración está abierta.

No son dos fantasías que se encuentran sin relación en la creación platónica, sino dos cuadros de la tierra pensados con rigor científico, entre los cuales hay una continuidad histórica. No sabemos si Platón mismo o algún otro ha reconstruido el primero en el segundo. Pero ambos, incluso, pudieron haber sido construidos fuera de la Academia: así se probaría, no obstante, una interesante participación de Platón, una decena de años antes, en el problema de la geografía del círculo de la tierra.

Y también aquí está claro que, por lo menos al comienzo, no habría una interrupción propiamente voluntaria de Platón en la atenta ojeada a la realidad. El cuadro de la tierra con las elevaciones, sobre todo con la elevación de nuestro «ecumene», es sólo, al menos en el mito del *Fedón*, el suelo apropiado para el destino del alma humana. La oposición metafísica entre mundo de las ideas y mundo de la experiencia sensible, está aquí proyectada en la tierra, y se interpreta en la oposición de valor entre la «verdadera tierra», la superficie superior del círculo propiamente, que irradia en los más puros colores, compuesta por las más ricas materias, y nuestro «ecumene», que, insertado profundamente en aquella superficie, sólo es un destello de aquel señorío de arriba. Vivimos debajo, sin presentir que no vemos

* El término griego «frontisterion», usado en esta comedia, fue construido burlescamente por Aristófanes sirviéndose del sufijo utilizado para designar los lugares oficiales. La traducción por «pensadero» es la más frecuente del mismo. *(N. del T.)*

el verdadero cielo sobre nosotros, sino que vemos, a través del medio turbio de nuestro mar de aire, el Eter hacia arriba. Y el juez tendría que diferenciar si nuestra alma debería quedarse, en el futuro, en el interior de la tierra o llegar arriba, a aquella verdadera superficie superior en el puro «éter».

/¿Para qué la Academia?/

De esta manera, ciencia de la Naturaleza y poesía mítico-metafísica se introducen fuertemente unidas en Platón. Y todavía una decena de años más tarde se conserva en el segundo cuadro del círculo de la tierra, al menos en los nombres de «verdadero mar» y de «verdadero continente», que fueron usados así por nuestro mar y nuestro continente, diluyendo como siempre el contraste de la idea con la apariencia. El Todo es un símbolo, como mucho se esforzaba Platón desde la especulación en torno a una ciencia específica, y como mucho para él, sin embargo, toda ciencia específica estaba bajo el precepto metafísico. Y si se miran ambas en conjunto, se podría vislumbrar cómo ha sido eso realmente.

Así podríamos comprender aquí y allí un lugar de investigación académica en la fantasía reproductora, nunca el Todo, pues permanece callado el Todo en su transformación temporal. Eso, que aquel fragmento no permita conocer la estructura del Todo, sería muy poco satisfactorio. Y si hay que insistir sobre ello para conocer lo bastante sobre la organización del estudio, se llegaría por fin a la convicción de que todo ese desconocimiento es también menor en realidad. Se llega a la Academia no como institución sino como vida. Y allí hay unas tareas casi inamovibles: cómo y en qué orden también debían llegar siempre los objetivos doctrinales al educando en el curso de la enseñanza; todo debía, «tenía que ser usado para contemplación conjunta, tanto según el parentesco de los objetos de enseñanza entre sí como por la naturaleza del verdadero ser. Pues sólo tal aprendizaje se encuentra casi en su portador. Y eso es la prueba más fuerte de una naturaleza dotada para la dialéctica y una no dotada. Quien pueda observar en conjunto, es propiamente un dialéctico, y quien no, no» (*La República*, 537 C).

Platón no se dirigía sólo al intelecto, aunque él lo amaestraba mucho. Pensaba en el hombre completo, al que enseñaba a diferenciar eterno y cambiante con más claridad que en su tiempo, y distinguía entre el rango del «alma» y «cuerpo». Nosotros ya no vemos el género que él sacaba, y con ello nos falta la más firme realización de la Academia. Y, sin embargo, como en los *Recuerdos* de Jenofonte la vuelta socrática hacia sí mismo se desarrolla en una conversación con el pintor Parrasio y con el escultor Clitón, que aprendían de Sócrates

cómo se debía poner la vida anímica en la figura humana, así tiene que llegar a ser comprendida de una vez también en las obras del arte figurativo aquella penetración de «Manía»* y dialéctica, de «pathos»** e «ironía», aquella nueva tensión entre la parte de aquí y más allá. Y la pregunta es tal vez más apropiada sobre qué de platónico puede haber en un Apolo, Eros o Hermes de Escopas o Praxiteles [21a]. Nosotros vemos en el último encrespamiento de la superficie superior, en la charla de los ciudadanos, tal como aparece en la comedia de este tiempo, que se reconocía a los alumnos de Platón [22]. Se vestían y tenían mejor tipo que la mayoría, hablaban y se movían con una reconocida gravedad, pero no se podía en ese tiempo dejar de reconocer a un hombre tal, que era más exquisito (εὔστοχος) y capaz de pronunciar perfectos pensamientos (*οὐχ ἄσκεπτα δυνάμενος λέγειν /que podía decir palabras no desmañadas/*). Llamaba la atención de cualquiera con:

> Una túnica más blanca, aseado y fino el traje gris,
> un suave gorrillo, bien torneado bastón,

entonces, «se pensaba ya que se veía a la Academia completa». O en la Asamblea del Pueblo estaba «uno de los de la Academia, un alumno de Platón» él...:

> Llevaba el cabello cortado a navaja —muy fino,
> dejaba la barba abundante sin afeitar —muy fina,
> calzaba en los pies sandalias —muy fino,
> con correas a la misma altura de las piernas.
> Perfectamente blasonado por la riqueza del traje,
> la respetable figura en un bastón apoyada,
> Al modo extranjero, no indígena me parece,
> comenzó: «Hombres vosotros de la tierra ateniense...»

La compacta mayoría de los ciudadanos sólo atendía a lo externo, como se comprende. En Platón se destacaba la postura inclinada hacia delante, que muchos de sus alumnos habían imitado, o su inquisitivo ir y venir; un personaje de comedia gritaba:

> ¡Oh Platón,
> tú no sabes en absoluto cuándo la frente se arruga
> y cómo un caracol dirige hacia arriba solemne las cejas.

* «Manía» es el equivalente a «locura divina» o «exaltación», en el sentido de superación de lo particular, que aparece en otras ocasiones. *(N. del T.)*

** «Pathos» designa la «experiencia», lo que uno sufre. *(N. del T.)*

Pero tan pronto como la gente supiese lo que había tras esa frente; podía saber que, bajo ese manto de la más fina clase y con aquellos zapatos de cordones, avanzaba tal vez un hombre nuevo, preparado para la «areté» platónica.

La doctrina platónica y la formación platónica de hombres, tal como ha llegado a ser notada hasta ahora, permanece todavía siempre asentada en un último malentendido. En efecto, hasta ahora nada impide pensar en lo que significa Academia: flujo desde la realidad, culto de la idea en el alejamiento del vivir, pura postura «teórica». Y los discípulos de Platón estarían formados para no llegar más a una perfección para otros que para ellos encerrados en sí mismos. Sin embargo, así no puede ser, si es que es algo de lo que antes se dijo: que la Academia tenía un sentido político, que ella no se refería a la idea sino de inmediato a la ciudad.

/Eidos, pólis y Academia/

Platón ha encontrado el reino de la idea, cuando buscaba la verdadera ciudad. «Eidos» y «pólis», la más elevada «theoría» y la más elevada tarea práctica permanecían para él unidas sin disolución. Eso es lo que enseñaba, junto a toda clase de libertad poética, el siempre todavía fiel desarrollo de la Academia: la comunidad de filósofos de la *Politeia* platónica. Ese círculo interno, que, como centro ordenado, encierra en sí a todo el edificio del Estado, es conducido hacia arriba, a la vista de la idea, por medio de la educación. Sobre él se dirige el ojo de los filósofos, pero siempre tiene que ser otra vez forzado a volverse hacia abajo, con lo que lo contemplado sería reconstruido en la ciudad. La Academia, la imagen empírica —o, platónicamente pensada, copia— de ese círculo ideal tiene la misma forma de educación: el camino dialéctico; la misma dirección de la mirada: hacia arriba, a la idea. Les faltaba una ciudad real que los rodease. Así la vuelta al tratamiento de los asuntos de la ciudad sólo puede tomarse en el fondo, no colmarse. Pero si la relación de Academia y guardianes ha de ser correctamente vista, no fue un repentino deseo sino una necesidad el que la Academia se volviese a la política ateniense; esa misma necesidad que había producido al maestro, según su propio relato, a causa de la imposibilidad de la realización en la ciudad. Pero, como Platón «siempre esperaba por la correcta oportunidad del asunto» hasta que por fin se dio cuenta de que sólo el gobernante filósofo o el filósofo convertido en gobernante podían llevar rectitud [23], se debe concluir así también que la Academia había sentido los sones estatales y esperaba ávida el momento en que ella misma pudiera convertirse en el centro de una ciudad ideal realizada.

Lo dicho se llega a confirmar por medio de una ojeada a la obra

escrita de Platón. La relación de esa obra escrita con la forma de la Academia se podría pensar, incluso, tan apartada que la correspondencia entre ambas fuese en general: si se deja claro qué espacio exigen, en la obra escrita, los diálogos de la ciudad, del político y de las leyes, es imposible pensar así la Academia en un aislamiento de la ciudad como el jardín de Epicuro. Desde el día en el que la visión del rey filósofo apareció ante él, Platón ha tenido siempre, en el campo visual de sus ojos, la ciudad ideal que estaba sin parar dirigida al ser. En su obra principal la reconstruye a partir de aquí, y muestra a las demás ciudades posibles como formas erróneas en diferentes grados. En el diálogo del *Político* se vuelve una vez más a lo transcendente y coloca allí a la totalidad de las demás ciudades, una frente a otra, como el único arquetipo cuyas copias (μιμήματα), más o menos perfectas, serían las formas empíricas de Constitución. En *Las Leyes*, por fin, lo deja incluso aparecer en el horizonte como apropiado «para dioses e hijos de dioses», mientras que sería construida una ciudad de segundo orden ante nuestra mirada. Era la Academia una necesaria irradiación de la linterna platónica, por eso también ella tiene que haber tenido mucho tiempo a la ciudad en su vista. Y eso lo confirma Aristóteles. En el estrato más antiguo de su *Política*, allí en donde todavía habla como un académico, es su intención dirigir por medio de ella a la «mejor ciudad» [24].

Platón no ha dejado pasar ocasión alguna de acumular experiencias sobre Atenas y las demás ciudades de su tiempo. Eso aparece recogido por su bosquejo autobiográfico en la *Séptima Carta*, y sus escritos sobre la ciudad, ante todo *Las Leyes*, lo explican. Se estudian bastante las Constituciones de Creta y de Esparta, sin duda mediante la mirada totalizadora de la Filosofía y no con la del Derecho Político. La educación fue así comprendida como la vida en sociedad y la formación del poderío. En una Historia del fundamento dorio de las ciudades —la pregunta iba sobre cuáles se han mantenido, cuáles se han hundido y por qué— se encierra la comprobación de la Constitución espartana como mezcla de reino de prosperidad y de zona firme por eso (691 D y ss.), un análisis que más tarde se lleva a cabo en Polibio y Cicerón. Cuando se refiere a otra parte, en Tarento toda la ciudad estaría ebria en la fiesta de Dionisos (637 B), los de Locros, que habían tenido las mejores leyes entre las ciudades del sur de Italia, habrían sido asimismo sometidos por los siracusanos (638 B): eso suena así como a observaciones del viaje de Platón por Italia. Egipto sería apreciado como una especie de prototipo, a causa de la inconmensurabilidad de su arte imaginero y de su música a través de milenios, y las palabras de «si tú allí contemplas, así llegarás a encontrar» enseñan claramente que aquello consiste en una experiencia de viaje (656 DE). La depreciación del señorío persa será mostrada y explicada (695 A y ss.), pero inmediatamente cae también la mirada en las

necesidades de pueblos primitivos: las costumbres de los escitas en el beber, de cartagineses, celtas, iberos y tracios (637 DE), la posición de la esposa entre tracios y sármatas (805 D, 806 B). Homero sirve de demostración para la sustancia primitiva de la cultura humana (680 B, 681 E). De ello no se usa nada para decir qué conocimiento de la introducción ateniense de las leyes —hasta las disposiciones sobre ubicación de jardines y utilización pública de aguas— pertenece a esto para poder reconstruir la ciudad de las leyes [25]. Se ve sobre qué abundancia de experiencias se eleva la construcción. Sin duda no hay nada empírico, en el sentido del Aristóteles posterior que reunió toda la amplitud de las Constituciones en aquella gran obra de la *Politeía*. Pero se deja ver aquí también una apreciación y observación muy vivaz, dominada siempre en todos los aspectos por el pensamiento de la «mejor ciudad». Es impensable que no hubiera tenido que estar, tanto para la una como para las otras, en la Academia.

/*Teoría y práctica en la Academia*/

Se podría entender siempre como «teórico» todavía. Pero la transmisión no deja ninguna duda de que Platón y la Academia, a su vez, fueron reconocidos como hecho político y han tenido realización en las ciudades [26]. Platón fue llamado por los de Cirene para establecer leyes, pero se negó. Tampoco fue él en persona a Megalópolis, sino que envió a Aristónimo, como a Elis a su «compañero» Formión, quien allí dulcificó la constitución del Consejo de oligarquia extrema. En la mitad de los sesenta, busca el rey Perdicas de Macedonia a Platón para establecer un Consejo. Platón le envía a Eufreo, quien exhorta a la corte a «ejercitar geometría y a filosofar» y por cuyo influjo Perdicas se resuelve a dar al joven Filipo una parte concreta de su tierra en administración propia. Espeusipo ha indicado más tarde a Filipo que él debía los comienzos de su poderío a Platón [27]. También hemos hablado bastante sobre Corisco y Erasto, alumnos de Platón, que se trasladaron a Assos, en Eolia, Asia Menor, y que entraron en estrecha relación con el dinasta Hermias de Atarneo. Tenemos la carta en la que aparece Platón como el consejero de esa alianza, y sabemos que, gracias a él y a sus alumnos, Hermias transformó en concreto la tiranía en una suave y casi legal forma de dominio [28]. Se reconoce aquí, como en la reforma de Formión, el pensamiento de Platón sobre el poder; en la medida en que él se inmiscuyó en las ciudades de su época, y el desarrollo político en esa realidad terrena, que fue transmitido a Hermias, puede mostrar con qué derecho fue juzgado Platón por tales cosas como «político» —en el más concretamente moderno sentido de la palabra—; como el «ideólogo apartado del mundo» fue piadosamente considerado.

Un demoledor de la tiranía como Quión de Heraclea o Clotis, el asesino del caudillo de Odrisia, se consideran como pertenecientes a la Academia. Por otra parte, una hostilidad coetánea por las diversas revoluciones totalitarias que atentaban contra ciudades democráticas ha hecho responsable a Platón como maestro de un Eveo de Lámpsaco, Timolao de Cizico y Querón de Palene. La maliciosa caricatura de que Querón se había iniciado en su violencia «con ayuda de la hermosa constitución y de las leyes ideales» (*ὠφεληθεὶς ἐκ τῆς καλῆς Πολιτείας καὶ τῶν παρανόμων* Νόμων *Ateneo* XI, 509 B), muestra mejor que muchas otras lo que se pensaba que la Academia era capaz de dirigir. De ella salió también el político ateniense Formión. Y, si se puede dudar de si su parca ponderación de los medios atenienses y su confianza en los macedonios debía alcanzar las estrellas, en cualquier caso su pusilanimidad frente a Casandro, porque sería mejor sufrir una injusticia que cometerla [29], le ha situado tras la mal entendida doctrina de la primera gran obra de Platón sobre la ética de la ciudad.

Pero queda finalmente lo más importante: en su avance guerrero contra Dionisio, fue auxiliado Dión por la Academia y, si se lee la referencia de Plutarco, se tiene completamente la impresión de que una comunidad de eruditos, sólo consagrada a sus estudios, se transforma de repente en algo distinto, como si el pensar y planificar dedicado a la ciudad encontrase aquí su legítimo desarrollo. Uno mira otra vez el «jardín» de Epicuro y está claro que en él sería imposible una ocupación semejante.

/*La práctica de Sicilia*/

Así queda, pues, la mirada remitida a Sicilia y con ello nos toparíamos propiamente con el trabajo práctico y político de Platón. Con razón: pues sólo de él, como su irradiación necesaria, tendría que haber sido contemplada aquí la Academia. El drama —las personas implicadas, además del propio Platón, son : el joven Dionisio, que se convirtió, sin embargo, en el más indolente y voluble de los príncipes, Dión, el príncipe relacionado con Platón en apasionada amistad, que quería lo más excelso, sin estar completamente preparado para ello y por ello se relacionó con la vileza de este mundo y se lanzó a la culpa y ruina; su antagonista, el astuto caudillo popular Heraclides, ya flexible ya tenaz según que el asunto de Dión fuese bien o no; Calipo, el Judas del círculo, y muchos otros caracteres que aparecen luego menos claramente presentados—. El drama se presentaba aquí como conocido, igual que nosotros en efecto, por las propias cartas de Platón y por los relatos de los historiadores, conocemos bastantes hombres y recuerdos [30]. El juicio sobre estas cosas es hoy casi unáni-

me: aquí está el gran ejemplo de la perniciosa y también culpable usurpación de un hombre teórico en la zona de la acción[31].

Pero nosotros sabemos que Platón fue cualquier cosa menos un hombre teórico en el sentido de Aristóteles o en cualquier sentido actual del término. Si él participa en un hecho político, no hay por ello usurpación alguna de un recinto totalmente extraño. Más bien él vio aquí por fin la ocasión por la que —como dice él mismo en aquella carta— nunca había dejado de esperar. Y si se dirige la mirada a la totalidad de la vida platónica, se tiene que reconocer así que la realización, para un eupátrida de la rama de Solón, de su más pristino, alto y legítimo impulso era la acción en la ciudad.

Platón tampoco ha vivido, a través de esto, algo así como el trágico naufragio de su más osado proyecto. Con manifiesta desconfianza había ido a su segundo viaje a Sicilia y con mayor aún a su tercero. ¿O se tienen motivos para dudar de su expresa reseña? El describe suficientemente cómo le había importunado Dión para que fuese allí, después de la entrada en el gobierno de Dionisio el Joven; el joven príncipe y sus jóvenes parientes serían fáciles de ganar para el ideal platónico; ahora podría cumplirse la esperanza de que se unieran en una sola persona filosofía y poder. «Pero a mi entender, así continúa Platón (*Carta VII*, 328 B), «tenía miedo, en lo que atañe a los jóvenes, de por dónde podrían llegar a salir: pues rápidos son los deseos en tales gentes y muchas veces llegan a posturas contrarias a sí mismos. En cambio, conocía el ánimo de Dión, que era de natural sensato, aunque ya más asentado por edad. Por eso, tras observar y vacilar si debía ir o no, sin embargo me arrastró el que era necesario, si es que alguna vez se debía tratar de llevar a la práctica lo pensado sobre las leyes y la Constitución, y ahora era el momento de intentarlo: pues si persuadía a una sola persona, estaría todo perfectamente bien. Con este pensamiento, en efecto, y atrevimiento partí de casa, no por lo que algunos creían sino sobre todo por vergüenza propia de dar la impresión de ser sólo experto en todo tipo de palabras y en cambio no estar dispuesto nunca a intentar nada de obra, y de arriesgarme a traicionar primero la amistad y camaradería de Dión, que se encontraba en peligros no pequeños». Y, en efecto, en donde el movimiento es más fuerte le impone una forma de pensar y narrar que conocemos en él desde el *Critón*. El momento que podía llegar a suceder sería vivido con todo detalle. Ve a Dión, como desterrado, venir a él lleno de recriminaciones y le deja exponer que Platón cometió traición, además de contra él mismo, contra la Filosofía: «Pero la filosofía, cuyo panegírico tú estás siempre cantando y que, en tu opinión, permanece desoída por los demás hombres, ¿cómo no iba a ser ella traicionada junto conmigo, en la medida en que la tenías en tus manos?». Así estrictamente no le quedaba a Platón elección alguna. No fue ligero de corazón. «Abandoné mis ocupaciones diarias, que en absoluto eran deshonrosas, y me entregué a un gobierno autoritario que no iba de acuerdo ni con mis palabras ni con mi persona. Sin embargo fui a él», así recoge una vez más al final sus motivos, «Me libré de mi culpa contra Zeus, protector de los derechos de hospitalidad, y me comporté sin mancha frente a la Filosofía, que se hubiera convertido en objeto de burla y censura si yo, llevado por cobardía o desidia, hubiese participado en alguna vergonzosa maldad». Así habla alguien que tiene bastante conocimiento de los hombres para hacerse ilusión alguna sobre las perspectivas de su empresa, pero una justificación es suficiente frente al amigo y la causa para tomar sobre sí, a pesar de todo, la arriesgada empresa. ¿Y cómo le fue en el tercer viaje? En un primer momento rehusó las exhortaciones apremiantes de Dionisio tanto como las de Dión. El príncipe insistía cada vez con mayor apremio. Le envió un barco de guerra, para aligerar el viaje, y a las personas con las que Platón más se había relacionado en su anterior estancia en Siracusa. Ellos contaban que Dionisio se había vuelto de lo más adicto a la Filosofía. Un manuscrito del príncipe hacía pendiente la suerte de Dión de si Platón aceptaba la invitación o no. Otras cartas de Arquitas y del círculo de Tarento confirmaban que estaban de acuerdo con los enviados siracusanos sobre las inclinaciones filosóficas de Dionisio y añadían cómo la llegada de Platón sería del mayor interés para sus relaciones políticas con el tirano. De nuevo sopesa todas las cosas que le estorban para el viaje: «Y así me puse en marcha, enfrascándome en tales reflexiones, a pesar de que tenía muchos temores y no vaticinaba bien alguno» (340 A). De esta manera no habla nadie que resbalase con facilidad sobre duras realidades. Platón conocía a los hombres, y más que sexagenario iba por el mar, sin falsas ilusiones en nada, pero en la convicción de que tenía que hacerlo.

En la expedición guerrera contra Siracusa, que tuvo lugar irremediablemente por medio del fracaso de su último viaje, tomó viva participación la Academia al lado de Dión. Su sometimiento a juicio ante la ciudad parece aquí encontrar su justificación, muy poco así se ha esclarecido el asunto —sin dirigente, como ella estaba en sentido propio—. Pues el maestro mismo se se apartaba de nuevo por su avanzada edad y porque, como huésped, Dionisio era sagrado para él. Que él deseaba suerte a la empresa, después de que de una vez Dión se había decidido a ello, nadie puede dudar. Pero él no lo había aconsejado y también sus discípulos sólo permitían permanecer no incitar. Con consejos políticos se mezcla todavía una vez más, cuando los compañeros de Dión, después del asesinato de su jefe, se dirigen al maestro, como partícipe de sus planes. Y, en efecto, se puede ver, en los dos grandes escritos enviados por Platón, cómo es en la ideología política que se le atribuye. La verdad es que nadie conocía con más fuerza que él la realidad política concreta de los asuntos sicilianos. Sabía bien

que «la gran ciudad de Dionisio el Viejo estaba puesta para salvar a los griegos ante los bárbaros, así que se tenía sobre todo entonces la posibilidad de hablar por primera vez sobre una Constitución» (VII,355 D). Y, en consonancia con esto, ante la perspectiva del peligro capital que se ceñía a partir de Cartago y de los oscos, hace él su advertencia política (353 E). Ese consejo gravita sobre una monarquía, afirmada por medio de leyes, que aplaque la hostilidad de los pretendientes y proporcione una base firmemente apoyada y segura a los gobernantes. ¿Hubiera tenido él que decir lo que los historiadores políticos de nuestro tiempo parecen atribuirle: sólo un tirano del tipo del primer Dionisio puede dominaros? Pero Platón era demasiado sabio y demasiado político para clamar por el héroe que es un regalo de los dioses. Y lo que él aconseja a los partidarios de Dión es lo que había llevado a cabo Hermias en Asia con éxito, por lo que aquello en el oeste no podía ser inviable. Finalmente, ¿qué se sabe, pues, en contra de la proposición de Platón? ¿Algo así como lo contrario de lo que él hacía y que pareciera miserable? Nadie, sin embargo, sabía mejor que él mismo cómo un «consejo semejante a un deseo» (VII, 352 E) encuentra la realización en las rodillas de los dioses.

Así efectivamente todo fracaso no podía haber hecho a Platón abandonar ilusiones que le habían llegado a ser por completo extrañas. Seguramente que debió afectarle profundamente la muerte de Dión. El epigrama en su tumba, compuesto por él, da prueba de ello, como también el que usó para citar en el final de la gran carta: «Así yace él derribado, y ha desatado sobre Sicilia un inacabable dolor» (351 E)[30]. También le debe haber conmovido el que un miembro de la Academia cometiera el vulgar asesinato de Dión, a pesar de que hay que creer que también él mismo estaba enterado sobre Calipo, cuando dice de Dión: «Que lo malo sería que a él le haría caer después de todo, sobre ello no se hacía ilusiones; sólo le intrigaba qué altura iban a alcanzar sus tonterías y sobre todo su maldad y avidez en todas las cosas». ¡Cómo tenían que ofuscarle a Platón todas esas cosas!

Su nombre fue arrastrado en la lucha de partidos aquí y allá, y contra las embestidas que le propinaban se defiende en su gran manifiesto epistolar. Pero si nosotros podemos vislumbrar algo sobre ello, su más profunda acción es permanecer intacto. Había visto probablemente suficiente maldad humana desde su juventud como para haber podido aprender algo nuevo sobre ello. Que cada imagen de la idea en nuestra existencia es una realización y un mezclarse con lo malo, eso pertenece a las frases fundamentales de su doctrina. Pero su alma no vivía insertada en el mundo para consumirse en esas cosas: ella permanecía con sus ojos fijos en las formas eternas y dirigida a la verdadera ciudad.

CAPITULO V

LA OBRA ESCRITA

/Pensamiento y lógos/

Certains peuples se perdent dans leur pensées; mais pour nous autres Grecs, toutes choses sont formes. Nous n'en retenons que les rapports, et, comme enfermés dans le jour limpide, nous bâtissons, pareils à Orphée, au moyen de la parole, des temples de sagesse et de science qui peuvent suffire à tous les êtres raisonnables. Ce grand art exige de nous un langage admirablement exact. Le nom même qui le désigne est aussi le nom, parmi nous, de la raison et du calcul; un seul nom dit ces trois choses»*. Así habla Sócrates en el diálogo *Eupalinos ou l'architecte* de Paul Valéry.

Cuando los griegos descubrieron la Filosofía y se dieron cuenta de que era el logos el que infiere la esencia de las cosas, allí empezó casi un poderío señorial. Cuando Heráclito habla de «ese logos» que él anuncia, están así con él unidas sus propias palabras como la ley eterna del mundo que siempre hace nuevos apéndices para expresarse. En un famoso pasaje del *Fedón* platónico, en el que describe Sócrates, según parece, autobiográficamente su desarrollo filosófico, es el momento decisivo cuando Sócrates fluctúa de las «cosas» a los «lógoi», de la especulación en Filosofía de la Naturaleza se remite al medio que hace posible en todo principio la especulación. Así los «discursos» en Platón llegan a estar en una esencia viva que preexiste al hablar individual, que debe llegar a ser realizada por el hablar. Eso exige y conduce sin duda al aparente errar hasta su objetivo, corre desde él, no permite dejarlo en la estacada, nos suena como un hombre (ὥσπερ ἄνθρωπος), se burla, pasa al lado de nosotros, hace con nosotros lo que quiere y hay que ir allí a donde, como un golpe de viento, nos arrastra[1].

«Lógos» es desde el principio discurso oral, y una primacía del logos oral frente a la escritura siempre se ha mantenido entre los grie-

* «Algunos pueblos se pierden en sus pensamientos; pero para nosotros, los griegos, todas las cosas son formas. Nosotros no retenemos de ellas más que las relaciones, y, como encerrados en el límpido día, cosntruimos por medio de la palabra, al igual que Orfeo, templos de prudencia y de ciencia que pueden ser suficientes para los hombres razonables. Ese gran arte exige de nosotros un lenguaje admirablemente exacto. El propio nombre que lo designa es también el nombre, entre nosotros, de la razón y del cálculo; una sola palabra dice estas tres cosas». *(N. del T.)*

gos. Ningún dios entre ellos ha descubierto la escritura o la ha regalado al hombre, como Apolo el verso o el arte de tocar la cítara. La escritura ha sido traída a ellos por un hombre fenicio y en ello, antes del influjo oriental en tiempos de Alejandro, no estaba en parte alguna asentada una fuerza sagrada o mágica. No hay entre ellos «jeroglíficos». Tampoco conocen el libro sagrado de las religiones asiáticas o bien tienen bastante con conocer eso en donde nosotros estamos en la frontera de lo propiamente helénico, en los círculos órficos[2].

La escritura ha sido para ellos, durante cientos de años, un auxiliar, no un sustituto, de la palabra. El «epos» homérico sólo llegará a ser escrito para ser transmitido. El poner por escrito un poema de Píndaro ayuda a la interpretación y al recuerdo, pero es vivo sólo en la alta ocasión de la Fiesta, en la que será cantado en honor del vencedor, de su hazaña y de su patria. Y no sucede de otra manera con la interpretación dramática. En primer lugar, cuando se descubrió el pensamiento, el pensamiento individual, tiene que establecerse el deseo de que otros hombres lejanos también puedan reproducir lo pensado en el silencio. Uno puede imaginar, no sin dificultad, que las sentencias de Heráclito hubiesen sido en esa misma forma palabras públicas, como seguramente fue toda la vivaz poesía de Hesiodo. Con ello, sin embargo, gana la escritura su personalidad frente a la palabra hablada. Ambas jurisdicciones se desarrollan extensamente en los siglos V y IV, no sin apoyos, sin embargo, de una en otra, pero, con todo, libres entre sí, cuando se compara la anterior relación, casi unidad. Cuando Platón escribe sus dramas filosóficos, esto no les proporciona, de diferente manera que a los pasajes de Sófocles o de Aristófanes, aquellas horas en las cuales, y sólo en las cuales, ellos se habían «propiamente» vivido. Ellos al menos eran tanto para la lectura de un individuo como para la lectura en un círculo determinado. Y el coetáneo de Platón Isócrates, escribe, con la intención de realizarse políticamente y de formar en el discurso, tratados retóricos y manifiestos en la manera en que fueron pronunciados en público ante el pueblo de Atenas o de los panhelénicos. No necesitaba mucho para que la relación del «logos» hablado con el escrito fuera objeto del pensamiento.

En él Platón filosofaba y enseñaba; podría verse como portador de aquella fuerza— «Sócrates» que había entrado completamente en él—. Pero Platón ha escrito además libros, a través de una larga vida, mientras que Sócrates vivía tanto en la conversación que no se le puede imaginar escribiendo. ¿No estaba entonces Platón allí, en donde representaba a Sócrates, influido sobre todo por él? De hecho se descubre aquí, como en un símbolo, una diferencia, desde el comienzo, entre él y su maestro. Sócrates recibía con asombro, en sueños a veces repetidos, la orden: ¡Ejercita el arte de las Musas!, y pensó hasta el último día de su vida esta palabra como algo que se correspondía con su filosofar; mientras que la escritura de Platón muestra deber de escribir, como una irresistible necesidad de figura, asimismo aquello era ya de donde nada en absoluto percibía en sí mismo Sócrates. Pero, ¿cómo habría quemado para eso Platón sus tragedias, al comienzo de su nueva vida, y empezado de nuevo desde el principio con tales representaciones que, sin embargo, nada se habían pensado con toda escritura y todo arte? ¿Qué valor tenía su escritura que le impuso una coacción interna y que no parecía estar de acuerdo con el fundamento socrático? ¿Qué valor tenía sobre todo escribir?

/Logos y escritura/

Tuvo que tocar Platón aquí, al menos, la vivaz discusión que se había desatado entre los maestros del habla de su tiempo sobre la relación entre palabra y escritura; por lo menos la habría alcanzado en la profundidad en que movía su propia problemática.

El arte de la palabra, ejercitado desde mucho tiempo antes en la práctica, se contemplaba también teóricamente desde hacía una década, y también cómo se había empezado a utilizar las letras como «auxiliares de la palabra». Lisias tuvo entonces que convertirse en «escritor de discursos» para los demás con el fin de ganar dinero. Pero, en primer lugar, con Isócrates, el mayor talento retórico entre los coetáneos de Platón, venció el logos escrito —siempre aún «discurso», aunque escrito— al oral, como ideal de la «destreza» (ἀκρίβεια) artística sobre el discurso improvisado[3]. A partir de su propia experiencia construyó una doctrina y, como él mismo elaboraba larga y muy cuidadosamente en el silencio de su cuarto de estudio sus «discursos políticos», en realidad folletos y manifiestos, así transmitía a sus discípulos un comportamiento semejante. Pero eso levantó una oposición a la novedad, por parte de la fila de las corporaciones que participaban del arte oral puro de su maestro Gorgias. Documentos de esa conversación de disputa, a veces conducida de forma muy mordaz, nos colocan ante los discursos de ambos líderes de palabras, Isócrates y Alcidamante. Pertenecen a los años ochenta del siglo IV[4]. Platón también vio ante él esa discusión cuando componía el *Fedro*, el diálogo que parte de las diarias discusiones de los rétores y conduce de nuevo a la situación transformada desde la que él, con inalcanzable vuelo en la «manía» de Eros, ha remitido a la mayor altura de la Filosofía.

Alcidamante (en su discurso —escrito— «Contra el propugnador de discursos escritos») se ve a sí mismo como el hombre afortunado en discursos (*ῥήτωρ δεινός*, cap. 34), el que consigue sus discursos improvisados (*αὐτοσχεδιαστικοὶ λόγοι*) sin una larga demora (*εἰκῇ /de manera natural/*, cap. 29). Por la otra parte frente a él se sitúa el «ar-

tista de la palabra» o «poeta de discursos» (ποιητὴς λόγων), un nombre que Isócrates había usado para él y que entonces le designaba. Eso es el hombre que elabora mucho con anterioridad sus discursos tranquilamente (σχολῇ, μετὰ παρασκευῆς). En Platón se pone Sócrates, con irónica autodepreciación, como improvisador inculto (ἰδιώτης αὐτοσχεδιάζων 236 D) frente al hábil artista (ποιητής 236 D, 278 E). Lisias, que en largo tiempo con calma (ἐν πολλῷ χρόνῳ κατὰ σχολὴν 228 A ἐν χρόνῳ 278 D) había compuesto su discurso del amor. Según Alcidamante, es sólo la palabra, que se eleva sin más del pensamiento, animada y vivaz (ἔμψυχός ἐστι καὶ ζῇ cap. 28). Un discurso escrito no es, en sentido estricto, un auténtico «discurso» sino sólo una copia, forma e imitación (εἴδωλα καὶ σχήματα καὶ μιμήματα λόγων, εἰκὼν λόγου). No es igual a un cuerpo real sino a hombres esculpidos o pintados (χαλκῶν ἀνδριάντων καὶ λιθίνων ἀγαλμάτων καὶ γεγραμμένων ζῴων), es inmóvil (ἀκίνητος) y tan inútil como ésos. En el *Fedro* se llama a la palabra hablada «viva y animada» (λόγον ζῶντα καὶ ἔμψυχον 276 A), y a la escrita su mera copia (εἴδωλον). También allí fue colocada la escritura en el lado de la pintura (ὅμοιον ζωγραφίᾳ 275 D). En su nacimiento son como vivas, pero se quedan allí sin movimiento (ἕστηκεν ὡς ζῶντα) y sólo dicen siempre lo mismo[5]. Y cuando Sócrates añade luego que los discursos escritos «necesitan siempre de su padre como ayuda (δεῖται βοηθοῦ), pues por sí mismos no pueden ni protegerse ni ayudarse» (οὔτ' ἀμύνασθαι οὔτε βοηθῆσαι δυνατὸς αὑτῷ), es secundado así esta vez por Isócrates que, con ocasión de una carta a Dionisio de Siracusa, reconoce entonces por una sola vez la desventaja de la palabra escrita frente a la comunicación oral: «Cuando el que escribe está ausente, entonces falta la ayuda para lo escrito» (ἔρημα τοῦ βοηθήσαντός ἐστι, cap. 3[6]). Sin embargo es finalmente en Alcidamante tan fuerte el antagonismo frente a la palabra escrita como en Platón; no puede, sin embargo, ser censurado en ellos completamente lo que ambos escriben. Sirve como una extensión de nuestra voz, da señal de nosotros, sirve para nuestra propia memoria y como recuerdo casi para otros de lo que hemos dicho. Así Alcidamante (29-31). Y para el Sócrates platónico la escritura es recuerdo para nosotros y marcas del camino para aquellos que vienen detrás de nosotros (275 D, 276 D). Juego (παιδιά, 35) es finalmente para Alcidamante, y como juego (παιδιᾶς χάριν, παίζειν) permite también Platón tomarla una vez (276 D).

También aquí se ve cómo la conversación vivaz de la escuela y de la disputa había proporcionado un tesoro en moneda acuñada en el que sólo se necesitaba introducirse. Así el *Fedro* tiene el comienzo y el objetivo aparente en común con los representantes del arte del puro discurso oral. Pero eso sería sólo verlo en la superficie, y la problemática, que existe en Platón desde el encuentro con la tipificación por completo distinta de Sócrates, avanza a una profundidad muy grande. El punto de partida es la retórica; pero, después de que ha sido considerado el amor, que se arranca de la palabrería de los rétores y se coloca en su esencia propia como conductor hasta la idea; después de que se ha sacado a la Filosofía como la única elocuencia verdadera y, por el contrario, aquello que se toma por elocuencia, es algo así como palabrería: ¿qué validez tiene allí todavía la lucha diaria de las escuelas para una composición improvisada o escrita? Es verdad que ni Alcidamante para ellos, ni Isócrates se diferencian de Platón. ¿Esas señales no están lejos de ser «auxiliares de la palabra», como el tío Critias había dicho poéticamente (γράμματ' ἀλεξίλογα frg. 2,10), muy lejos de ser una medicina para la memoria y sabiduría, como el egipcio Theuth, el inventor de la escritura de letras, se vanagloriaba en aquella fábula del Sócrates platónico? ¿No producen ellas más bien olvido en las almas cuyas fuerzas de la memoria permanecen inactivas? ¿Y no sería una oposición entre la posesión, aparentemente negra o blanca, que se puede llevar a casa y la posesión real que se lleva en el alma? «De la sabiduría tú creas en el alumno apariencia, no verdad», así establece diferencias Ammón sobre el descubrimiento de Theuth.

Pero tampoco eso sería otra cosa que un juego de pensamiento espiritual, sin mostrar las palabras «apariencia», «verdad» y «sabiduría» en su última profundidad, sin referirse al punto de mira de toda la discusión sobre discursos y escritura: la Filosofía. Se podría tomar, finalmente, lo mismo por arte del discurso, ya sea hablado o escrito (λέγει ἢ γράφει 277 B): en donde esto va a lo justo, hermoso y bueno, allí también en donde no-saber es ignominioso, no puede haber una pregunta que el logos escrito necesariamente considere como juego y no completamente en serio (277 DE). Y quien piense poder dejar su saber como una «doctrina de arte» confiada a la escritura, y así aprehensible, debe ser muy insensato (275 C). Lo escrito es rígido. No puede dar una respuesta, más allá de sus límites, a lo preguntado y no tiene protección contra ataques. Con ello se replica a la sentencia socrático-platónica fundamental: sólo hay Filosofía, Filosofía como una conversación sin fin que se renueva continuamente a partir de la pregunta. Para ello hay que escoger un verdadero discurso filosófico, para dirigir la palabra a uno sí y a otro no —la frase fundamental que, en oposición a la enseñanza de los sofistas, debe haber determinado el modo de enseñar de Platón—, mientras que la palabra escrita se dirige a todos y a cada uno (275 E, 276 A).

/*Logos y escritura en Platón*/

Así de dubitativo pensaba Platón, tras haber escrito durante toda una vida libros, acerca del valor de la escritura. Pero que aquí no se

despierta poco a poco una duda tardía [7], sino que ella acompañaba toda la obra de su vida, lo demuestra un pasaje de uno de sus diálogos de juventud, *Protágoras* (329 A), en donde Sócrates establece su manera de conversar entre dos personas frente a los largos discursos de los sofistas y políticos: «Cuando pregunta algo a uno de ellos, le pasa como con los libros: no pueden ni responder algo ni tampoco preguntar a ellos algo de lo que dijeron, suenan como vasijas de bronce golpeadas, que siguen resonando si no se las para. Así actúan también los oradores. Nada más que alguien les hace sólo una pequeña pregunta, desatan extensamente igual sus discursos». Eso no es aún toda la problemática que el anciano Platón descuidaba. Pero, como procedente de Sócrates que nunca ha podido escribir un libro, es adecuada a él esa duda de entonces sobre el valor de la escritura, y aquí llegó a ser una convicción mantenida luego a lo largo de toda su vida.

Sus cartas concuerdan con eso que él deja decir a Sócrates en los diálogos [8]: «Ten cuidado», escribe él en la *Segunda Carta* (entre 360 y 367) a Dionisio, «de que estas doctrinas mías no caigan en manos de estúpidos. Pues, en mi opinión, no hay nada que suene más ridículo en el oído de las masas, pero tampoco nada que sea más maravilloso y espiritual para los bien preparados» (314 A). Entonces Platón mismo se ha precavido bien. El, como diplomático que era, no ha querido en absoluto rechazar al príncipe de compartir su doctrina «en palabras enigmáticas», difícil por demás, «con lo que, si a lo escrito le pasase algo en tierra o en el sinuoso mar, quien lo leyera no lo pueda entender»; por otra parte seguro que de este modo para el propio destinatario permanecería también en enigma. Dionisio, en su fatuidad, había compuesto un «Manual» sobre la Filosofía platónica, como cuenta Platón a los amigos de Dión en la *Séptima Carta*. Sobre ellos debe de ir aquí, en la *Segunda*, la declaración al propio tirano: «¡Procura que no tengas que arrepentirte de lo que tú ahora has dejado resbalar! La mejor precaución es que sobre todo no se escriba nada, sino sólo que se aprenda. Pues lo escrito se le escapa necesariamente a uno de las manos. Por eso yo nunca he escrito nada sobre esas cosas, y no hay escrito alguno de Platón y nunca habrá. Lo que ahora se toma por tal —así se cierra anulando secretamente o, si se prefiere, con la más profunda broma— fue dicho por Sócrates cuando era joven y bello» [9]. Y en la *Séptima Carta* se mofa a propósito de Dionisio, porque había hecho un manual a partir de lo que le había llegado sobre la doctrina de Platón, por el propio Platón o a través de un tercero, y al mismo tiempo a propósito de los otros que hubieran hecho cosas parecidas a esas. «Tanto tengo que añadir sobre aquellos que han escrito o van a escribir cuanto dicen que saben sobre las cuestiones en las que me afano, bien porque las hayan oído de mí o de otros o las hubieran descubierto ellos por sí mismos: a éstos no les es posible conocer nada sobre el tema, en mi opinión. Pues

no son cosas susceptibles de expresión como otras materias, sino que, a partir de la larga convivencia en relación con el mismo asunto y de la compenetración, de repente, como de una chispa centelleante, se enciende una luz en la propia alma y se alimenta a sí misma». Y luego, una vez más, después de que él, en unas pocas frases, también efectivamente más ha justificado aquí que expuesto su doctrina y método: «Cuando se vea un escrito consignado por alguien, bien en cosas legales por un legislador o bien en cualquiera otra materia por cualquier persona, es preciso sacar la conclusión, en una palabra, de que no eran muy serios esos puntos, si es que él mismo es serio, sino que esa seriedad se encuentra en alguna parte en el lugar más hermoso de su apartado [10]. Pero si fueron colocados por él en la escritura esos temas con verdadera seriedad, entonces (para decirlo con Homero) no los dioses sino los mismos mortales destruyeron su razón» (344 CD).

Hay una prueba de que para Platón la relación entre discurso y escrito poseía un sentido simbólico. Pues la misma problemática se repite una vez más en otro lugar diferente. ¿Por qué se sirve Platón, en el pasaje de su carta finalmente citado a modo de ejemplo, para eso de que lo escrito no contiene la última seriedad de un hombre verdaderamente serio, de las leyes escritas? ¿No debe pensar en sí mismo, que durante muchos años escribía leyes, primero para Siracusa y luego para la fantástica ciudad de Creta? Y el que, en su último gran diálogo, hace decir al Ateniense (858 E) que de todo lo que fue escrito eran fundamentalmente las leyes de la ciudad con mucho lo más bello y mejor y que ellas darán la medida para todo lo que un poeta escribe. ¿Tampoco entonces era esto completamente serio para él? Y allí uno se acuerda de cuán frecuentemente era designado como broma y juego (παιδιά) aquello que, en su última gran obra, se elabora con particular celo: la construcción de la ciudad de las leyes. «Eso tenemos nosotros ahora que contemplarlo y experimentarlo», dice una vez el Ateniense (685 A), «nosotros que con las leyes hemos jugado un juego educativo para mayores (περὶ νόμων παίζοντας παιδιὰν πρεσβυτικὴν σώφρονα), y así nos hemos ayudado en las molestias del camino». De igual manera asimismo a veces. Pero una explicación por completo auténtica y en serio del profundo sentido de tales palabras se infiere en el diálogo de *El Político* (293 ss.) [11].

/Logos y ley/

El verdadero monarca, así se demuestra allí, se diferencia de los demás dominadores en que «el conocimiento y lo justo» son conductores de su acción (293 D), o, como se menciona en otro pasaje, en que él «con razón y arte lo que conviene a cada uno distribuye entre

los ciudadanos y además lo mantiene y hace mejor en la medida de las posibilidades»[12]. Entonces no puede estar ligado a ninguna ley, sino que tiene que poder discernir con entera libertad. Pues las leyes son rígidas y ponen obstáculos para la colmación de la vida. «Es imposible, sin embargo, que pueda pasar por sencillo lo que nunca es sencillo»[13]. Para organizarse en su cometido, el sabio conductor de ciudades debe dar también, sin duda, leyes. Ellas sólo podrían no obstaculizarle y, como él las ha dado, él las podría apartar, a su vez, por decisión propia. Así que Platón está resuelto, al menos, a dar campo libre a la voluntad. La opinión del gobernante sólo puede ser el puro conocimiento que habla a través de él, y allí en donde aquel verdadero político no esté, quiere decir en toda ciudad empírica, debe seguirse a la ley lo más fielmente posible. Pues quien no quisiera preocuparse de las leyes ése trastocaría todo cuando tuviera que hacer algo antes de las leyes escritas. En efecto, siempre son las leyes un sedimento de muchas experiencias, y buenos consejeros han motivado al pueblo para darlas. También son leyes «copias de la verdad» (μιμήματα τῆς ἀληθείας 300 C). Estricta consecuencia de la ley es el segundo viaje (δεύτερος πλοῦς), en donde se rehúsa lo mejor. Y si el desconocimiento osa vivir sin leyes, sería lo verdadero una copia muy mala del puro conocimiento, que hace superfluas en la ciudad ideal las leyes escritas. Aquí se recoge la oposición entre las dos grandes obras platónicas sobre la ciudad: *La República* construye aquella ciudad en la que domina el conocimiento y que, en consecuencia, no utiliza ley alguna; *Las Leyes* quieren asegurar, en un «segundo camino» ya que el primero, el que es «para dioses e hijos de dioses», no puede ser transitado, la comprensión al menos de esa forma cercana a lo mejor, por medio de los más estrictos preceptos.

Cómo, con todo eso, se habrá hundido la sonda en lo profundo del pensar y ser platónicos lo muestran unas pocas frases pasadas por alto (298 E y ss.). Es un desatino limitar al regente sabio por medio de leyes y de precisiones de comportamiento. Para hacerlo notorio pone Platón, en un irónico juego, al médico y al timonel, sabios efectivamente también en su oficio, constreñidos como el político por las mismas garantías —leyes, decretos en cantidad y normas de actuación—. Y eso llega hasta una caricatura grotesca. Se finge una ley: si alguno, al desempeñar el oficio del arte de conducir barcos o de la Medicina, introduce otras informaciones fuera de aquellas que están escritas o se remite a una interpretación particular de ellas (ζητῶν παρὰ τὰ γράμματα καὶ σοφιζόμενος ὁτιοῦν περὶ τὰ τοιαῦτα), a ése, en primer lugar, no se le tiene que considerar un aplicado a la Medicina o a la náutica, sino un observador de las estrellas (μετεωρολόγος) y un sofista charlatán. Así pues, a ése, con el fundamento de que corrompe a la juventud y de que lleva a la Medicina y a la Ciencia Náutica contra las leyes, se le debería detener, procesar y, si era declarado convicto de haber comunicado a un joven o a un viejo su influencia contra la ley, condenar a las más altas penas. Pues nada puede conducir mejor que las leyes. Cada uno, asimismo, sabe lo que hay con la Medicina y la salud o con el arte del piloto y las características náuticas que le afectan. Todo el que quiera puede, en efecto, tomar conocimiento de aquello que permanece escrito y de las costumbres de los padres.

No se llegaría a reconocer que esas sarcásticas palabras tienen que ver con el destino de Sócrates. Y por una vez podemos ver claramente a dónde le lleva eso a Platón. El sabio permanece sobre la ley, no en el sentido de una voluntad sino como la más alta norma permanece sobre las normas más inferiores. En donde no sea reconocido eso se camina hacia el más vil asesinato de la justicia y en pos de lo individual: «Todo oficio debería caminar por completo y de grado en su fundamento», y «La vida, que ahora ya es bastante difícil, ya no sería, sobre todo para el futuro, digna de valor»[14]. Así pensaba el Viejo, al que por lo general se remedaba, que él había querido constreñir a la vida en formas rígidas insoportables. Pero nadie ha sabido mejor que Platón que lo de uno no se puede trasladar a todos. La voluntad contraria del tirano permanece en amplia oposición en el exterior frente al poderío libremente asentado de los regentes sabios. Pero la ciudad recibe la jurisdicción mediadora para la que son una necesidad leyes, aunque la ley no asegure la más elevada rectitud (οὐκ ὀρθότατον ὁ νόμος 294 D). Nos referimos a los grados del ser y del conocimiento de Platón: El señor sabio representa la superficie del puro ser y del conocimiento, el tirano la del no-ser y del no-saber, y las ciudades con leyes pertenecen en múltiple grado a la jurisdicción mediadora del mundo cambiante. Con esto también está propiamente dicho qué valor tienen las leyes. Como todo valor en el mundo cambiante, depende de su participación en el «eidos»: así son las leyes «arquetipos del verdadero ser» (μιμήματα τῆς ἀληθείας 300 C). Y no llega con ello finalmente en la obra a que en efecto al lado de las leyes escritas, en el mismo grado del ser y valor, deben ser tomadas las no escritas, en calidad de las más completas y puras tradiciones de los padres[15]. Por otra parte, la escritura es sólo el símbolo más claro de la rigidez, o sea, de la materia que está mezclada con las formas puras.

/Logos y diálogo/

De la escritura de leyes volvemos de nuevo a la escritura de diálogos, así quedarán claras muchas cosas. No queda duda alguna de cómo Platón, en los años tempranos como en los tardíos, tanto durante la escritura de sus diálogos como en la de sus leyes, experimentó la dignidad de pregunta de toda escritura, y que en sus escritos —también

para lo que nos ha quedado de él y que nosotros a veces entendemos como sus más elevadas creaciones, como las más elevadas, quizás, del espíritu griego— no pensaba haber dicho lo más serio. Lo más serio propiamente fue para él su filosofar y su doctrina, o sea, finalmente su conocimiento de dios y la conducción de los que acudían a él hasta ese conocimiento. Pero el hacer diálogos fue para él un juego al que se dedicaba, «cuando los demás se entregan a otros juegos, en un banquete o en algo parecido, se lo pasan bien». Así dice Sócrates en el *Fedro* (276 D). Sin duda «es un juego muy bonito frente a algunos de muy poco valor», le responde Fedro, «si uno sabe jugar con palabras y contar historias de la justicia y de lo demás de que tú hablas». Y Sócrates asiente [16].

El lugar que tiene en el mundo platónico el «juego» (*παιδιά*) no ha sido aún bastante determinado. Se recuerda en la parte final de *La República*. La construcción permanece en los comienzos, son mostradas las constituciones «corrompidas» y por fin se ha llegado desde el recinto de la ciudad al discurso del alma individual. Luego vienen un par de palabras sobre el lugar de la ciudad ideal —«en el cielo, como modelo para él, quiere verlo y luego formarlo según eso»— asentado como un sello bajo el Todo. Y, en efecto, un poco antes del mito del Final, se encuentra forzado y cargado de apariencia el episodio del poeta «imitador» y la hostilidad de la ciudad platónica contra él (X, 595 A y ss.). ¿Por qué es eso tan importante para Platón que le da un sitio tan inesperado? ¿No ha puesto ya antes la pregunta cuando él expuso la educación musical de los guardianes? (III, 394 y ss.). ¿Para qué entonces la nueva discusión sobre lo aparentemente ya concluido? [17]. No tiene sentido imaginable eso, si ya Platón no se refiere aquí a la propia creación de diálogos y quiere asegurarle el conveniente espacio en su nueva ciudad.

Al principio de este apartado (595 C y ss.) se encuentra una teoría de la mímesis que nunca se ha evaluado correctamente, cuando se busca en ella una poco valiosa filosofía del arte —una cosa así no la pudo concebir Platón en sentido propio [18]— en lugar de reconocer las armas con las que él había pensado golpear a los artistas —esta vez poetas— de su tiempo. El pintor es como uno que se coloca ante un espejo y con él crea imágenes de todo objeto viviente, que de ninguna manera produce una cama sino que sólo proporciona ilusión, y por eso lo coloca detrás del ebanista. No se nota la malicia y que Platón no hubiera juzgado así con la mirada puesta en Polignoto —¿el «buen pintor que pinta un modelo puede ser algo así como el hombre más hermoso?» (472 D) [19]—. Pero también ha pensado en la más joven generación de pintores que, tanto por su comportamiento como por su trabajo, compara con razón con los «sofistas»: en Apolodoro, el inventor del ilusionismo del «pintar con sombras» (*σκιαγραφία*), que Platón rechaza como una farsa; o en Zeuxis, al que, según el juicio de Aristóteles, le faltaba el «ethos» (de Polignoto), que por ello sentía placer con todo lo particular y pintaba unos racimos de uvas tan embaucadores que los pájaros picoteaban en ellos; o en Parrasio y en Pausón [20]. Dentro de la creación se encuentran tales pintores miméticos en múltiples aspectos iguales al Eurípides tardío y a sus seguidores. Uno ve en ellos al destructor de la alta tragedia y al que allanó el camino para el drama burgués —que no formó a su pueblo de Atenas como Esquilo ni puso la inexorabilidad trágica frente a la caída que sobreviene, como Sófocles, por el contrario, él mismo incrustó en su poesía todo el movimiento en torno a él [21]—; así quedaría claro cómo, en su arte, la mayoría común no podría ver otra cosa, Platón no quería ver otra cosa que la imitación de la Naturaleza y no de una vez la más bella. Pero con ello también quedaba determinada la manera, pues el arte de los señores proporciona antes para todo la medida, en la que se contemplaba a Esquilo y a Sófocles y se leía a Homero, el abuelo de la poesía trágica. Así está claro por qué no podía quitar de su juicio tampoco a los viejos grandes maestros, por los que él mismo «a veces había quedado asombrado». Mímesis tampoco era otra cosa que la tendencia real hecha consciente en el concepto que la condensación le ayudaba a fundamentar. Imitación permanece un grado después del verdadero ser, cuando el mundo de los objetos, que el Productor (*δημιουργός*), con la mirada dirigida a las formas arquetípicas, saca (596 B). Ella tiene «el tercer puesto después del rey y de la verdad» (*τρίτος τις ἀπὸ βασιλέως καὶ τῆς ἀληθείας* 597 E) y quien la practica no tiene sabiduría alguna sobre los objetos, ni siquiera opiniones correctas. Tampoco nadie, que comprendiese a las dos para crear la obra según el modelo del «eidos» eterno y a la vez las copias de esa obra, habría dedicado la última seriedad a tal actuación imitadora (*ἐπὶ τῇ τῶν εἰδώλων δημιουργίᾳ ἑαυτὸν ἀφεῖναι ἂν σπουδάζειν*) que le pareciera la ocupación capital de su vida. Gran seriedad habría puesto él en la obra y habría intentado dejar muchas hermosas obras. ¿No hace en el *Fedro* (276 y ss.) el mismo Sócrates el contraste entre el «juego» de escribir libros y la «seriedad» con la que se implantaba conocimiento en el alma? ¿No sospechaba el lector a quién se refieren las palabras también aquí en *La República?* A uno que es autoconsciente de poder crear tanto las obras como las imágenes, y que por ello está suficientemente enterado del rango diferente entre ambas acciones.

/Poesía y diálogo/

Así es esto un indefinible enigma que lleva Sócrates adelante cuando se hace a Homero el tutor de los asuntos públicos, o por tutor del

hombre particular, como Pitágoras ha sido para muchos «conductor de la educación»; y asimismo Pródico y Protágoras, los sofistas, supieron aportar a los hombres el convencimiento de que debían ir con ellos a su doctrina. De hecho muestra el *Ión* que tales opiniones dio sobre Homero que habría tenido en cualquier época anterior su buen sentido, pero ahora sólo podía distraer de lo esencial. ¿Licurgo, como fundador del Estado, Pitágoras y los sofistas, como educadores, estarían colocados frente a los poetas? ¿Pero incluso Platón mismo no había fundamentado, por medio de Sócrates, a la ciudad educadora, que estaba por encima de la de Licurgo como la idea por encima de la copia, y que lleva ordenada en sí misma la educación pitagórica como parte de una zona compendiada? ¿No se ve quién es el que trata de pisar la pretensión al puesto de Homero?[22]. Y en efecto está fijado su arte en su rango: es, como pura copia, un juego y no algo serio (εἶναι παιδιάν τινα καὶ οὐ σπουδὴν τὴν μίμησιν 602 B). Nos damos cuenta una vez más de que Platón ha designado su dialógica, en el *Fedro,* como «juego», y nos preguntamos cómo él entonces habría tenido que designarla en todo el mundo, si no es como mímesis de la vida socrática; así es evidente que aquí no sólo habla de sí mismo como fundamentador de la ciudad y educador sino también como artista mimético.

Pero luego se trata de rastrear qué clase de lugar, dentro del arte mimético, se atribuye a sí mismo. Objeto de la poesía, se dice, son hombres de acción (πράττοντας μιμεῖται 603 C), apasionados actantes que se encuentran en fuertes emociones y en lucha consigo mismos. Héroes que dan rienda suelta a su dolor, personajes cómicos que se portan sin dignidad. De todo ello ya tiene bastante nuestra alma, y no se le debe mostrar eso que le daña, al desviar su proporción por medio del mal ejemplo, sino lo que ayuda a que alcance ese orden de la «ciudad interior», la sede de la fuerza del pensamiento. Racionalidad y tipo de esencia tranquila que siempre permanece igual (τὸ φρόνιμόν τε καὶ ἡσύχιον ἦθος παραπλήσιον ὂν ἀεὶ αὐτὸ αὐτῷ 604 E) sin duda no es fácil de representar por el poeta y difícil de conseguir, increíble, en consecuencia, para el observador. ¿Pero cómo? ¿No ha representado siempre ya Platón por todas partes en Sócrates ese tipo de esencia? ¿No se muestra por él en el *Fedón* cómo despide a las mujeres deshechas en incontenible dolor, amonesta y anima a los amigos que lloran? ¿No nos damos cuenta, en *El Banquete,* de cómo el «logos» supera el riesgo de turbación cómica? Y cuando luego se dice que el poeta mimético pone por obra un mal orden de ciudad en el alma de los individuos (κακὴν πολιτείαν ἰδίᾳ ἑκάστου τῇ ψυχῇ ἐμποιεῖν 605 B) con quienes él con ello habría caído en lo irracional; así nos damos cuenta de que Platón a partir de la obra llega incluso a ordenar el Estado de los ciudadanos como el estado en el alma individual para asegurar, tanto aquí como allí, el dominio de la razón. Así que-

daría aún más claro que ocupa el lugar que necesita incluso quitar a los poetas trágicos.

Finalmente el resultado: en nuestra ciudad no tienen sitio todos aquellos poetas miméticos y su abuelo Homero. Nosotros tomamos sólo himnos a los dioses y encomios de los mejores (ὕμνους θεοῖς καὶ ἐγκώμια τοῖς ἀγαθοῖς 607 A). Seguro que se tiene que tomar literalmente, en primer lugar. Pero luego uno se da cuenta de que *El Banquete* y el *Fedro* están llenos de himnos a los dioses, que ha de ser expresamente usado así, *El Banquete* corona, en el discurso de elogio, al bueno de Sócrates. ¿Y qué son todos los diálogos platónicos, en definitiva, sino encomios dirigidos a un Sócrates en concreto y al más excelso «agathón»?

El «agon»* resuena una vez más en la obra tardía de *Las Leyes* (817 A y ss.). El creador (ποιητής) de la tragedia hace intención de tratar algo en nuestra ciudad. Pero nosotros, dice el Ateniense, somos en persona creadores (ποιηταί). Luego, si una tragedia es una copia de la vida, es de esta manera nuestro fundamento de la ciudad algo así como «imagen de la vida más hermosa y mejor» —que se presenta igualmente llena de ideas y es realizada por nosotros—, la más hermosa y mejor de las tragedias. Por eso somos nosotros vuestros rivales artísticos y antagonistas para el premio al más bello drama (ἀντίτεχνοί τε καὶ ἀνταγωνισταὶ τοῦ καλλίστου δράματος. Y carecería de sentido que os diésemos un espacio vacante en nuestra ciudad. Más bien tendríais que poner vuestras composiciones frente a las nuestras, con lo que los dirigentes de la ciudad podrían comparar. Se reconoce lo completo de este juicio. Se expresa claramente aquí también la lucha del mundo. También aquí está introducida en el diálogo. También podría llegar a estar colocado el diálogo, como forma artística, frente a la tragedia, como forma artística, sin romper la ilusión o la estructura. Pero apenas se podría dudar de que, por lo menos, está pensada en conjunto la lucha del mundo de la tragedia y el diálogo filosófico. ¿Es que no ha luchado consigo mismo, el primero, Platón en esta lucha, él que pretendió llegar a ser un poeta trágico?

Se trata, dice Platón en *La República,* de una vieja desavenencia entre Filosofía y Poesía (607 B). El conduce el «agon» contra la poesía mimética, que ha predominado en el viejo mundo del pasado, rompe el primado de aquella poesía y lleva allí a la Filosofía, pero con ella, igualmente, el nuevo arte mimético. Sin duda no se trata de una mímesis cuyo objetivo fuera el placer. Esa nueva marcha hacia la ver-

* «Agon» designa el certamen en un deporte, también el choque de la batalla, la discusión en un juicio y, en el teatro, el cuadro de la disputa entre las tendencias contrapuestas. *(N. del T.)*

dad sería por ello no sólo, como la antigua, agradable sino también sería útil (*οὐ μόνον ἡδεῖα ἀλλὰ καὶ ὠφελίμη* 607 D) para la ciudad y la vida humana. Pero se mantiene la mímesis, con la que se coloca en la «tercera plaza tras el rey y la verdad» Y si se ella se puede aproximar a lo serio, queda como juego.

/El valor del juego/

Aquí es preciso recordar una vez más qué valor, no el más digno pero sin embargo alto, ha dado Platón, quien como pocos dominaba la ley de los grados, a la broma y al juego. «Jura con total seriedad», escribe en la carta a los discípulos de Assos a partir de aquel sencillo tapujo que entonces apenas deshace, «el que no fuere alegre, y con la broma, hermana de la seriedad» (*ἐπομνύντας σπουδῇ τε ἅμα μὴ ἀμούσῳ καὶ τῇ τῆς σπουδῆς ἀδελφῇ παιδιᾷ* 323 D). En el *Timeo* (59 C, 69 A) se llama a lo mítico, es decir, a lo sencillamente posible, discursos del mundo cambiante, «un placer del que uno no tiene que arrepentirse» y un «juego medido e intelectual» (*μετρία καὶ φρόνιμος παιδιά*). Pues, elevados sobre esas ocupaciones, de las que en efecto tratan tantas fuerzas del pensamiento, brillan los «discursos sobre lo que es» (*λόγοι περὶ τῶν ὄντων*) como el objeto de nuestra propia seriedad (*ἐκεῖνα ἐφ' οἷς σπουδάζομεν /aquellos sobre lo que nos afanamos/*)[23]. Juego, cuentos y sueños toma a veces Platón en *Las Leyes* como la obra del legislador, a la que ha consagrado durante muchos años un trabajo agotador. Y sobre la relación entre los dos hermanos, juego y seriedad, habla, probablemente en la manera más enérgica, en un pasaje de esa obra tardía (VII, 803 B): «La vida humana no es digna de gran seriedad». Casi literalmente así había ya dicho en *La República* (X, 604 B). Ahora va más lejos: «Dios es digno de feliz seriedad, el hombre, por el contrario, es sólo un juguete en las manos de Dios, y eso incluso es lo mejor para él»[24]. Así sin duda sólo puede hablar quien «dirigía la mirada a dios» (804 B). Y que el hombre, con todo —probablemente incluso por eso—, es «digno de una consabida seriedad» (804 B), que «la educación sería para nosotros el asunto más serio» (803 D) estaría dicho en la misma interdependencia. Un juego también la escritura, un juego que se compara con lo serio del filosofar y educar de Platón y finalmente del conocimiento platónico de dios, en consecuencia un juego serio. Por eso, ¿porque se establecen en una relación de imagen respecto a aquella seriedad en sí? ¿Porque eso mismo es educar? ¿No es asimismo sólo mímesis de lo creado? ¿Tal vez incluso también un crear demiúrgico con la mirada en los arquetipos?

Se ve así que la lucha de Platón contra la mímesis tiene otra dirección todavía. Contra Homero, como fundamentador de todo arte representativo, lucha Platón, que, a su vez, fue renombrado como el autor «homérico» en el escrito de crítica de arte más apropiado entre los griegos (*Περὶ ὕψους /Sobre elevación de estilo/* cap. 13), y eso con un buen fundamento, ¿pues es que no hay en los diálogos platónicos un torrente de lo representativo, también de lo «homérico», incluso más allá de lo que la poesía anterior había creado como mímesis: Sócrates de paseo con Fedro, en el banquete, en el gimnasio y en la cárcel? También es aquella lucha contra la mímesis ante todo esto: lucha de Platón contra sí mismo, lucha del filósofo en él mismo contra el poeta en él mismo, y con ello una vigilancia que establece sobre sí y que sólo puede ejercitar sobre otros. La obra escrita de Platón es siempre mímesis repetida, pero se defiende del permanecer como mímesis. Asimismo, allí en donde parece establecerse con más fuerza como obra de arte no quiere en definitiva ser leída como tal, sino como «existencial», o sea, con la mirada fija: tua res agitur.

Ya la escuela de Platón se ha preocupado de la pregunta de la que nos ocupamos aquí nosotros[25]. En un tratado neoplatónico se ha presentado la aporía de que el maestro habla despectivamente de la escritura y de que entonces había estimado de valor poner por escrito su obra. La solución radica en lo siguiente: había querido seguir también en este aspecto a la divinidad. Como la divinidad había creado tanto lo insensible como lo que cae bajo nuestros sentidos, así habría él transmitido algunas cosas por escritura y otras sin escribir. ¿Podría ser así pensado todo en las formas fuertes del dogma neoplatónico? ¿No parece al menos vislumbrado correctamente algo de la relación en la que la creación y la escritura platónicas se mantienen en su filosofar?[26].

La vida humana un juego, el hombre un juguete: y entonces ¡qué fuerzas de la voluntad ética transforman al viejo Platón que así habla de la vida y con qué responsabilidad ha visto ante sí siempre con trabajo esta vida! Dar leyes un juego: y en efecto, ¿no es inolvidable la imagen del Anciano que, después de malograrse todas sus esperanzas políticas, para una fundación en la tierra de Utopía, que esta vez se denomina Creta, escribe leyes y siempre leyes? La escritura, la nueva forma de arte y toda la filosofía dramática, un juego: y asimismo ¡con qué pasión artística, con qué artística...seriedad ha jugado él durante medio siglo a este juego! Así no se podría apartar probablemente demasiado de él, si se piensa en el sentido de su obra escrita —por ahora suficiente— según el arquetipo de los fenómenos que son sólo imágenes de las esencias, pero incluso como imágenes de las esencias adolecen de todas las restricciones e inestabilidad de aquéllas. Sólo, en efecto, para el ojo que entiende de ser, corresponde enfocar al ser eterno y a lo que está más allá del ser. .

CAPITULO VI
SOCRATES EN PLATON

/*El «yo» del autor*/

Hesiodo de Ascra, con su yo ante los hombres, da el primer paso en la Historia del espíritu europeo para tal osadía cuando desde ese yo se vuelve al tú, al lado del más alto dios:

«juzga según inflexible derecho
tú, Zeus; yo quiero, sin embargo, anunciar a Perses la verdad.»

. La forma épica transmitida deja todavía más vencido el sentido, de forma que aquí se ha desprendido la cubierta bajo la que hasta ahora se ocultaba el yo del poeta, y se mide lo fuerte que tiene que haber sido la tensión interior que, a partir del salto desde el sentido de los propios derechos, mejor que la fe en la todopoderosa «Dike» de Zeus, junto al movimiento del derecho, hacen que se desarrolle en la Tierra un dirigente*. Ese yo libremente establecido habla por muchos en el futuro. Habla de la poesia de la elegía y del yambo, de lucha y amor, de necesidad y de la alegría de fiesta, canta en canciones de Safo y de Alceo [1]. Y luego, cuando ha nacido el pensamiento, no dicen «yo» al menos todos aquellos pensadores orgullosos por separarse el uno del otro, y de las masas, cantores y leyendas. Los vencedores de luchas y de carreras, asegura Jenófanes, «no son tan merecedores [del premio] como yo; pues nuestra sabiduria es mejor que fuerza victoriosa de corceles y de hombres». Parménides cuenta poéticamente la visita a la diosa que le anuncia la verdad. «Yo, como un dios desterrado en medio de todos vosotros, también fui expulsado una vez...», así habla Empédocles a sus conciudadanos. Y los que utilizan el nuevo arte de la prosa no son menos amigos del yo. Heráclito pone agudamente las «palabras y obras, como yo las anuncio» contra «los discursos de hombres sin razón», y su yo suena todavía orgu-

* Se refiere a las noticias acerca de su vida que nos da Hesiodo en *Trabajos y Días* que refieren el hecho de que su hermano Perses había conseguido arrebatarle la heredad paterna, apoyándose en jueces que se dejaban comprar; Hesiodo reacciona aconsejando a su hermano sobre el cultivo de los campos con el fin de que no se pierda por completo dicha heredad. De esta manera la obra combina la exposición de un problema particular y la necesidad de un calendario de orientaciones generales sobre el modo de vida de un agricultor en esta época. *(N. del T.)*

lloso también allí en donde, respecto a la sentencia de la unidad de todo ser, dice oír «no a mí sino al logos» (frag. 50). Pues en él seria perceptible el logos. Sin un «me parece» o «yo digo» o «me expresaré con más claridad», pocos, entre los filósofos del siglo quinto y los médicos que pertenecen a ellos [2], podrían ser considerados por su lector. La nueva Historia se diferencia de toda crónica por medio del yo de Hecateo, de Herodoto y de Tucídides. Y la Sofistica dice su yo más en voz alta que en baja. En eso no hay contenido alguno que la línea socrática hubiera rechazado en algo. Jenofonte escribe sus *Recuerdos de Sócrates*, en *El Banquete* ha estado él mismo presente y la *Defensa de Sócrates* la abre y cierra con sus propias opiniones: en suma, el yo del escritor de memorias se introduce en todo lo que él ha escrito sobre Sócrates.

Uno tiene que atender a estas cosas en su sentido y luego mirar en relación con Platón. Platón ha escrito, a lo largo de cincuenta años, para el mundo coetáneo y para el mundo posterior. Pero, además en algunas cartas, que fueron compuestas para un circulo más reducido y con un objetivo determinado, nunca habla él por propia persona [3]. Uno piensa lo que quiere decir: ¡Platón no ha querido que nosotros oyéramos su yo! Y su nombre, que asimismo en el círculo socrático tenía que significar algo, aparece muy raras veces en sus propios diálogos y sólo casi en el margen. En la *Apología*, Sócrates mismo menciona dos veces a Platón como situado entre los amigos más cercanos y con ellos cuenta para librarse de la acusación. Y, como por el contrario, el *Fedón* se refiere casi por encima a la ausencia de Platón en la muerte de Sócrates: «Platón, sin embargo, creo que estaba enfermo». Ahí se lee entre líneas —sólo que menos festivas— lo que Dante, que sin embargo conduce a su yo por todos los reinos, dice a modo de justificación allí en donde por única vez en todo el poema toma su nombre propio: «la necesidad que aquí impulsa a hablar».

/*La presencia de Sócrates en la obra platónica*/

No menos maravilloso que el silencio del yo platónico es un segundo detalle perteneciente a ese uno que, en correspondencia, se manifiesta como necesario: es la importancia de Sócrates en la obra platónica. ¿En dónde se conoce un ejemplo de eso de que un filósofo, a lo largo de una década, en lo más importante que pudo compartir con los hombres se pueda decir designado, se pueda decir encubierto a través de un nombre distinto, el de su maestro? No hay escrito alguno de Platón, a excepción de *Las Leyes*, que es obra tardía, en el que Sócrates no estuviera presente. En la mayor parte él se encarga de decir lo decisivo, o al menos fue dicho ante sus oídos. Uno pregunta lo que significa el predominio de esta figura en la obra platónica; só-

lo puede dar razón de ello, por consiguiente, la propia obra. Pero esa razón tiene que pasar, en primer lugar, por la superficie de la vida de Platón: Platón ha tenido en su vida un destino en el que todo lo que en él entra —encuentros con gentes, con el mismo Dión, amplios viajes, incluso con los pitagóricos y sacerdotes egipcios, acciones políticas, la propia intromisión en los asuntos de Sicilia— se convierte en un episodio. Luego todo eso ha dejado en su obra huellas más o menos claras, pero, con todo, nada más que huellas. Y se plantea, al contrario, la gran extensión de este destino. Este destino se llama Sócrates.

En ninguna parte nadie, tal vez, se percató con más claridad del «hálito de final» del tiempo en el que Platón fue un hombre que el maestro de la comedia política. El gran Eúpolis, después del irremediable desastre de la expedición a Sicilia, en su Demoi, manda a buscar a los viejos políticos al mundo subterráneo, porque los politiquillos de su tiempo llevan a Atenas al caos. Un año antes de la conquista de la ciudad por Lisandro, presentó Aristófanes, en *Las Ranas*, a los grandes poetas trágicos también desde el mundo inferior «porque tú no puedes encontrar ya a ningún creador, por mucho que busques, que pueda hacer sonar una palabra auténtica». El comediógrafo no quería darse cuenta de que también él cantaba el canto del cisne de su propio arte, la gran comedia antigua. Asimismo en las artes figurativas, después de Fidias y de la generación de sus discípulos, había quedado como nueva tarea luminosa una palpable debilidad que parece perdurar a lo largo de la década[4]. Los brillantes portadores del movimiento sofístico o bien han muerto, como Protágoras, o están viejos y lejos de Atenas, como Gorgias. Y la decadencia del aparato estatal y humano, que ellos con su trastocamiento teórico de las normas habrían anunciado ya como consecuencia, se muestra, al ojo avezado, en la escasa dirección y en la incapacidad de los grandes dirigentes incluso para pretenderla y queda clara tanto en los fracasos exteriores como en las revoluciones internas y en las acciones escandalosas de los en otro tiempo poderosos. Platón vio la ruina del viejo orden con los ojos abiertos y tan clara como él, por nacimiento y decisión propia, experimentó el dedicarse a participar en la vida de esa ciudad y «como muchos en cuanto llegan a la mayoría de edad pensaba ir a los asuntos públicos», y en la caída vio una cosa firme: a Sócrates.

Platón pretende hablar de su propia evolución sólo en el pasaje autobiográfico y serio de su gran relato de rendición de cuentas. Muestra cómo había reconocido el desastre general y la ruina creciente, y cómo sólo Sócrates se mantenía en pie, frente a su tiempo, en los dos grandes momentos en que él se rebeló contra la revolución de los Treinta y en el que la restauración democrática se desembaraza de su insoportable amonestador. Platón de ningún modo pretende ser íntegro.

Él omite un tercer acontecimiento, a pesar de que, como muestra la *Apología*, le había producido una gran impresión: la oposición de Sócrates contra la sentencia del tumultuoso juicio en el proceso de Las Arginusas*. Sólo permite vislumbrar que Sócrates había conocido en ello la medida que en todas las cosas es «justicia» y «piedad», y no dice que reconoció la «verdadera Filosofía», a la que él se había vuelto en ese suceso en la justicia y piedad de Sócrates. Pero no necesita decir lo que todos saben.

/La relación Platón-Sócrates/

No necesita en absoluto hablar de lo humano que había entre él y Sócrates. El discurso de los antiguos desprende vapores y crea contraste: «un viejo amigo amado por mí, Sócrates» (*φίλον ἄνδρα ἐμοὶ πρεσβύτερον Σωκράτη*) y «nuestro compañero Sócrates» (*τὸν ἑταῖρον ἡμῶν*). Habría sido Sócrates para él sólo eso, de forma que diera como enigma la escritura de Platón y el dominio que Sócrates ejerció en él durante una década. Así tiene razón la biografía en sentido particular cuando hace el encuentro de ambos como leyenda. Sócrates ve, en un sueño, sobre sus rodillas a un joven cisne que inmediatamente echa a volar y que marchará volando bajo un dulce canto. Platón rompe las tragedias, que él entonces habría querido presentar, delante del teatro de Dionisos, cuando ha oído a Sócrates. Sócrates tiene que haber sido consciente de que estaba allí la fuerza que le arrastraría toda su vida. Nunca llegaremos a saber en qué forma se ha desarrollado el encuentro. Pero no haremos nada incorrecto en ello si introducimos a Platón entre los Cármides, Lisis y Menexenos que escuchamos al lado del nombre de Sócrates, quienes pudieron, a ruego de sus padres, ser alumnos suyos; los que, cuando él se ha sentado en el vestuario del gimnasio, se introducen de improviso y le rodean luego cuando habla. No suena tampoco cómo se experimenta eso que el joven Arístides dice a Sócrates en el diálogo *Teages:* «Me pasó a mí, cuando estaba contigo, con tal de estar en la misma casa, aunque no en el mismo cuarto; y cuando estaba en el mismo cuarto, mientras tú hablabas, te miraba y cada vez me parecía como si mirase a un sitio diferente; a partir de entonces más y mejor, sin embargo, me encontraba cuando estaba cerca de ti y en contacto contigo». Nada extraño, sin duda, que los hombres de hoy consideren esto en forma

* Se refiere al juicio contra los generales en la batalla de las Arginusas, en los años de decadencia. Dicha batalla había resultado una victoria ateniense, pero los generales no habían recogido los cadáveres de los caídos en la misma, ya que una tempestad exigía que retirasen los barcos. A pesar de todo, sin embargo fueron condenados a muerte, pese a la oposición de Sócrates. *(N. del T.)*

no platónica y mezclado con «fenómenos ocultos», porque les falta la experiencia. ¿Y en realidad hubiera podido Platón escribir todo eso que dice de Sócrates Alcibíades en *El Banquete* sin haberlo experimentado en contacto con Sócrates en persona? «Si alguien te escucha, a ti o tus palabras por boca de otro, puede quedar asimismo completamente prendado, ya sea mujer, hombre o muchacho el que te oyera, así quedaría de atónito y como en destierro». «Cuando yo te oigo, me da un salto el corazón mucho más que el de los danzantes y se me caen las lágrimas bajo tus palabras, y también veo a muchos comportarse de esa manera». «Este Marsias a veces me conmueve de forma que la vida que yo llevo no me parece digna de vivir». ¿No se debe creer, incluso con un fundamento mayor, que el encuentro, que encadena de por vida a Platón, no pudo haber ocurrido sin la fuerza del gran demon? En efecto, ¿es posible sin éste, sobre todo en la Atenas del siglo V, un encuentro semejante? ¿Y habría mostrado Platón, en sus escritos, a Sócrates más o menos siempre como amante, si no hubiese estado jamás en relaciones con él? Y, en definitiva, ¿hubiera podido Platón dar en su imagen del mundo ese espacio a la fuerza que él denomina Eros, si no hubiera realizado todos los encuentros particulares a partir de él?

El acto más fuerte de ese amor y la proximidad a ese individuo peculiar han reconducido al joven Platón por todos los cauces a partir del destierro que parecía predestinado para él. Pero hay tiempos en los que se tiene asimismo que perder lo más grande para encontrarse[5]. ¿Qué hubiera llegado a ser de Platón sin el encuentro con aquel hombre anciano, caracterizado de forma tan distinta? Un dirigente político en la lucha de las facciones atenienses, seguidor de Critias, en un tiempo de confusión política, en el que las más grandes de tales luchas no merecían el más mínimo esfuerzo. Y, además de eso, un compositor de tragedias, seguidor de Eurípides y de Agatón, entonces cuando el momento de la alta tragedia ática llegaba al final y sólo había espacio para epígonos. Sin embargo, tenía que llegar a ser primero socrático durante muchos años para poder llegar a ser él mismo. Podría no permitir que se hicieran libres sus pretensiones poéticas y políticas, si él estaba decidido al conocimiento y en unidad con él para constructor de la ciudad ideal y para poeta de dramas filosóficos. Y él mismo tenía conciencia de ello. Ha dado las gracias a Sócrates, por sacarle del destierro, a través de una larga vida como nunca un mortal ha agradecido a otro mortal. Lo sacó para toda la posteridad de la masa de los sofistas, en la que, por otra parte, tal vez en el futuro hubiera permanecido oculto y desconocido, y le metió en el cielo en la imagen del hombre que murió por la verdad, como la del único dirigente para la Filosofía[6].

A partir sólo de la *Séptima Carta* nunca se podría adivinar lo que Sócrates ha sido para Platón. Para ello hay que leer los diálogos y

entonces se trata de asegurarse una vez más de la especie única: Platón nunca ha hablado en sus escritos de forma manifiesta y ha hablado siempre de Sócrates o al menos permitido oír, a lo largo de cuarenta años, sobre todos los temas. Ese estado de cosas lo designa por dos partes y se oculta igualmente Platón mismo, tras el particular arabesco de su estilo maduro, en aquellas palabras de la *Segunda Carta* (314 C). El nunca habría escrito nada sobre los principios de la Filosofía y eso no lo proporciona ningún escrito de Platón y nunca llegará a ser proporcionado uno; lo que ahora era considerado como tal pertenecía a un Sócrates que había sido joven y hermoso —o más brevemente: a un Sócrates rejuvenecido. Y no habría escrito Platón mismo, como muchos incluso hoy piensan, estas palabras; así habrían quedado por eso para siempre ellas en la fuerte y fantástica expresión que para nosotros incluso es lo más característico de sus escritos. ¿Pero cómo explicamos lo característico?

Es perfectamente correcto decir que aquí el agradecimiento del joven respecto al maestro encuentra una expresión como, por otra parte, no se encuentra otra en toda la Historia del Espíritu. Aristóteles ha permanecido durante veinte años en la escuela de Platón. Se mantiene hasta su edad madura como platónico en participación total de su esencia. Pero el Aristóteles tardío —siempre está lo platónico tan fuertemente en su imagen del mundo— se ve en una confrontación constante con el maestro y de cuando en cuando parece como si sólo pudiera ser él mismo con claridad cuando toma el camino por encima de esa oposición. Tal vez sea ese su modo de agradecimiento. Platón, por el contrario, no sólo nunca se ha opuesto a Sócrates, él ha hablado por boca de Sócrates a lo largo de decenios. Y así sería perfectamente correcto, aunque tampoco basta, decir que el alumno ha erigido con sus escritos un monumento de gratitud.

«En cada corazón noble arde una sed eterna de uno más noble, en uno hermoso de uno más hermoso; quiere contemplar un ideal fuera de sí, en un objeto corpóreo, con un cuerpo transfigurado o aceptado, pero más fácil de lograr porque el hombre elevado tiende sólo a una elevación, lo mismo que se logra el brillo de los diamantes sólo con diamantes». Esas palabras, en *Titán* de Jean Paul, las habría vivido anteriormente Platón durante largo tiempo. En su Academia los alumnos tendían a esto mismo. Se dirigía en libro a los hombres, así serían sólo palabras para él, aunque las más puras y brillantes, sin efecto, sin el portador viviente, por más que —o precisamente porque— para él todos los «discursos» no eran en absoluto del «discurseador», precisamente porque «no se podían reproducir fácilmente la verdad ni Sócrates» (*El Banquete* 201 C). Y así tiene él a la fuerza que haber hecho a Sócrates más violento en su obra escrita, porque de ninguna otra manera sería posible transmitir claramente la relación del «hablante» con el «discurso», ya que le parecía que sólo

así podría llegar a ser inteligible educación y lucha, búsqueda y construcción, fiesta y muerte, en una palabra: Filosofía. No sólo un monumento de gratitud, sino también el más excelso monumento de la fuerza de formación para todo tiempo lo ha erigido allí, en donde colocó a Sócrates como centro de su drama filosófico. Sin duda podría llegar a ser tergiversado incluso esto, como si se tratase aquí de algo así como de un recurso artístico o sobre todo de una opción. Pero abiertamente se trata de una necesidad.

/*Sócrates en Platón y el Viejo Ateniense*/

¿Qué defiende el Sócrates platónico? El establece la pregunta por la «enseñabilidad de la virtud», por la esencia del «virtuoso», por la esencia de los demás actos de la vida como amistad y conocimiento. Defiende la inalcanzable dignidad de la justicia y de las demás «virtudes». Construye la ciudad ideal. De su boca suena el elogio de Eros, suenan los mitos de inmortalidad, el juicio de los muertos, la elevación del alma hasta el lugar no sensible. Defiende, en fin, lo que fue mostrado por las ideas y el ascenso a través del reino de las ideas hasta lo «arrheton». Pero de ninguna manera defiende todo lo que Platón comparte con sus lectores. En verdad no hay eso que alguno con mala intención suele tratar: que se ha defendido contra Sócrates, que voluntariamente Platón de alguna manera lucha encubiertamente con Sócrates; sería entonces que lucha contra el Sócrates dentro de él, contra sí mismo [7]. Pero la imagen del mundo, a modo de las ciencias de la Naturaleza, fue puesta en boca del pitagórico Timeo, en calidad de astrónomo y de reputado investigador de la naturaleza del Todo; y en la de Critias, el hombre de la más rancia nobleza ática, la historia de cuento popular acerca de los hechos de la Atlántida contra la vieja Atenas. Allí deja que Sócrates «se regale con discursos». De la misma manera se contenta con escuchar, en la segunda parte del *Parménides* y en los diálogos de *El Sofista* y de *El Político*, en donde él sólo provoca ejercicios dialécticos sin intervenir en ellos. Y la gran masa práctica del establecimiento de leyes en *Las Leyes* él no la escucha ni una vez [8].

Seguramente que la ciencia de la Naturaleza del *Timeo* ha tenido para Platón la mayor importancia, como lo ha determinado ante todo la imagen platónica a través de los siglos. Un largo tiempo de búsqueda, reflexión y creación conjunta serían necesarios hasta que esa construcción hubiera podido erigirse. Seguro que los ejercicios dialécticos en los que el sofista y el político definen y establecen las paradojas de lo uno y de lo otro-múltiple, allí en donde el separar y reunir conforma la dialéctica, son grados previos al grado más elevado. Seguro que el gran establecimiento de leyes contiene el trabajo de muchos años: se dirige en sus comienzos al intento de ejercer política práctica en Sicilia y cuánta profundidad de esencia, dilapidada en este trabajo, se puede colegir a partir de aquel pasaje de la carta en el que su temprano conocimiento sobre las esencias opuestas de ciudades explica «que ellas en conjunto están en una mala Constitución; pues la sustancia de sus leyes es tan buena como incurable, si no se reúne de inmediato una actuación milagrosa con un azar propicio» (*VII*, 326 A).

¡Pero entonces se ve también la otra cara! En *Las Leyes* reconoce expresamente el Huésped ateniense: la ciudad en la que predomine al máximo la comunidad de buenos, mujeres y niños, sería la primera en el rango; podría también servir sólo para dioses o hijos de dioses, mientras que la Constitución, en la que ellos ahora han puesto las manos, sólo puede estar próxima a la inmortalidad y tendría el segundo puesto, sin duda como único (739 C y ss.). Tampoco, como podría parecer, estaría dada la primera construcción de la ciudad, ella más bien debe «mantenerse en la vista inevitablemente como prototipo». Y así se podría con buenas razones creer que no se habría desalojado a Sócrates del centro del campo visual platónico, más bien que él domina allí con una acción invariable y sólo la ciudad de *Las Leyes* será entre todos un trabajo demasiado alejado del centro para entrar incluso bajo los elevados nombres.

La dialéctica, tal como fue ejercitada en el *Parménides, El Sofista* y *El Político* es, sin duda, ejercicio preparatorio para las más elevadas tareas filosóficas, pero, sin embargo, en realidad sólo ejercicio preparatorio. ¿Y Sócrates no se ha convertido en algo más insignificante? [9] El establece allí la existencia inquebrantable del «filósofo», él coloca un algo para el verdadero ser que, como en un juego, unas veces toma de improviso, con ojos fijos, esas pesquisas y otras veces de nuevo las deja de las manos. Así tienen entonces que simbolizar el estado de las cosas esos diálogos tardíos, de forma que aquellos mismos análisis, elevados e importantes, no tienen un valor propio sino que sirven a uno más elevado. Además del centro socrático en Platón, se encuentra asimismo enfocado a ello el eléata, como también la investigación pitagórica de la Naturaleza, que también se encontraba en él. Pues para la construcción de la imagen científico-natural del mundo, en el sentido de los viejos «fisiólogos», ha usado Platón el trabajo agotador de muchos años, pero nunca esos resultados podrían alcanzar la sabiduría de la dialéctica; tendría que quedar en «discursos de probabilidades» [10], que incluso Sócrates, el sabio del camino dialéctico, no hubiera podido suplir. Pero debe prestar atención a ella, porque la investigación de la Naturaleza sólo para Platón tiene sentido por eso, porque remite a la búsqueda de las ideas, porque desarrollo natural o paradoja platónica corresponden al despliegue del «eidos» en el espacio. ¿Se necesita entonces incluso el relato político del *Critias* para llegar a explicar por qué nadie podría esperar

comprenderlo de la boca de Sócrates? Estaba ya tan lejos, por fuera, en la esfera platónica, que las fuerzas del centro ya no podían mantenerlo por igual y formarlo para la perfección.

Así, en los diálogos que dejan visiblemente retroceder o disiparse por completo a Sócrates, fue ya más claro para qué él está introducido en Platón y para qué no. Resultaría abiertamente falso decir que para el viejo Platón la figura del maestro había palidecido completamente. Atestiguaría lo contrario el que en el *Filebo* corresponde lo más importante a Sócrates, por no hablar del *Fedro*, en donde trae la más viviente frescura a la escena. Y que él en *El Sofista*, en *El Político*, y en la segunda parte del *Parménides*, no mantiene allí algo por costumbre y que está limitado entonces a un indiferente papel artístico, eso quedará claro cuando se le piensa fuera de ello: enseguida cambia todo su sentido, pierde un carácter relegado si eso ya no fue tratado ante sus oídos. Pero tampoco puede Platón, en el modo en que utiliza a la persona de su maestro en sus dramas, pronunciar un juicio en cualquier dimensión histórica. Pues lo que él ocupó en la Historia y el Sócrates histórico en relación con la creencia en la inmortalidad del *Fedón*, el discurso de Eros en *El Banquete*, la conducción de la ciudad y la contemplación de las ideas de *La República*, sólo con un movimiento de cabeza podía decir algo de la semejanza; lo que (en un verdadero y profundo sentido) ya deja vislumbrar la anécdota según la lección del diálogo *Lisis:* «¡Por Herácles! ¡Cuánto inventa el joven ese de mí!» Incluso es Platón mucho menos un director de escena de sus diálogos que Cicerón, que hasta el final está dudando de a quién tiene que poner en la boca los papeles de los *Academica* o de la conversación del *De re publica*, sino que eso es notoriamente una necesidad, que sobre ello diferencia lo que Sócrates tiene que decir o escuchar. Así pues, tiene que rastrear esa necesidad y meditar la pregunta como los platónicos...decimos en primer lugar: la forma de expresión «Sócrates» se mantiene a costa de la realidad histórica «Sócrates».

/Los rasgos reales de Sócrates/

El Sócrates que habla en los diálogos platónicos lleva los rasgos físicos del Sócrates real, sus penetrantes ojos y su nariz roma, su ir descalzo y su incansable preguntar y examinar, su esencia de tranquilidad espiritual, su cráneo de bebedor, su dureza consigo mismo y su particular valentía. Lo suficientemente que ha sido configurado el Sócrates real, en apariencia, movimientos y actos, por Platón se puede confirmar en la sala de la cúpula de la Gliptoteca de Munich, si se siguen las conversaciones que conducen, frente a frente, el Sócrates en bronce con el Lisis en bronce. Sólo tan grande como es aquí el pa-

recido es también la diferencia en cuanto se penetra en el interior y se llega con la vista al campo en el que las luchas filosóficas tuvieron lugar. Puede la distancia llegar a ser cada vez mayor con los años, así sin embargo no hay ningún diálogo «socrático» de antemano que deje de parecerse algo al puro platónico del tiempo tardío. Hay sobre todo sólo un más o menos de alejamiento. Ya el *Protágoras, Laques* y *Cármides* muestran convergencia en un objeto no puramente ideado y no del todo expresado; también el objetivo platónico, como para el hijo de Sofronisco, ha sido extraño. Así que el Sócrates platónico crece a partir del Sócrates histórico. Y se reconoce cómo ese crecimiento ha ido ante sí, cuando se contempla al Sócrates de los más puros diálogos platónicos. La doctrina del orden en el alma individual y en el gran recinto de la ciudad: ésa es la plasmación del pensamiento, de la cual lo que Platón vio en Sócrates sólo él en sí podría ver, y la ampliación concéntrica en la esencia de la ciudad, a la que también se había referido todo sentido y pregunta de Sócrates histórico. La «teoría del amor» platónica es un tomar conciencia y un exponer en palabras aquello que Sócrates vivía y lo que Platón en él y con él vivió. La «doctrina de las ideas» de Platón: esa es la respuesta a la pregunta de Sócrates, el ὅ ἐστι */lo que es/* que responde a la pregunta τί ἐστι */¿qué es?/*, la visión de la justicia verdadera como respuesta a la pregunta de qué es propiamente justicia. Y no supone eso que Platón diera la respuesta sólo después de que Sócrates hubiera hecho la pregunta. La pregunta —vista como tendencia a clarificar toda la existencia socrática para las cosas, para las cosas que igualmente tienden a los alumnos— resuelve en un sentido muy concreto la respuesta en sí. Más aún, el Sócrates que pregunta era, en su existencia, la respuesta que Platón dio como filosofema, nunca, sin embargo, como dogma fijo. Lo que había del Sócrates histórico lo expresa el Sócrates platónico cuando él en ello acredita la expresión: «Cada respuesta permanece sólo como respuesta a la fuerza en la medida en que está arraigada en el preguntar» (Heidegger).

Si el Sócrates de Platón habla, si escucha, si está por completo ausente: en ello están simbolizados grados dentro del tema platónico. Sólo la zona central del pensamiento de Platón podía y debía meter a Sócrates en los diálogos, aquella zona que es interpretación de la figura de Sócrates. La respuesta ha desarrollado a partir del preguntar, que en la respuesta se mantiene conservado, la figura filosófico-poética a partir del hombre vivo filosofando, en un crecimiento necesario del que Platón con seguridad no ha sido consciente en la explicación racional e histórica con la que nosotros, hombres de un tiempo históricamente mayor, concebimos tales fenómenos; sin embargo, esto, que aparece claro y ocultado enseguida, al modo de la Antigüedad, ha sido expresado en la palabra simbólica de Sócrates «rejuvenecido».

CAPITULO VII

IRONIA

/ ¿Qué es ironía?

«Seguramente quien nos expusiera lo que los hombres como Platón han dicho en serio, en broma o medio en broma y lo que por convicción o sólo en forma discursiva nos habría hecho un servicio extraordinario y habría contribuido infinitamente a nuestra formación»[1]. No se puede decir que esas palabras de Goethe hubiesen sido también tomadas en serio lo suficiente sólo como exigencia. Pero seguramente es que no se puede uno internar en Platón, si no se ha considerado lo que es «ironía» y lo que significa en su obra.

Sin duda, si ironía no fuese más que «un puro intercambio del sí frente al no» —por decirlo con la definición bromista y anodina de Jean Paul— estaría así la consideración de un final antes de que ella hubiese comenzado correctamente. Pero hoy se empieza de verdad a aprender algo en serio sobre «el problema de la ironía que, sin igual, profundiza y radicaliza el mundo»—y ¿en quién mejor que en Thomas Mann, el gran irónico?[2]. Por otra parte, desde hace cientos de años, el saber sobre esas cuestiones casi sólo ha disminuido. Frente a esto, los románticos, ante todo Friedrich Schlegel y Solger, luego como continuación Kierkegaard, han sido conscientes del sentido metafísico de la ironía y sus investigaciones han profundizado siempre en la imagen de Sócrates, del Sócrates platónico. «La ironía de Platón», así se dice en Jean Paul, «se podría tomar como si hubiera un humor del mundo, una ironía del mundo, que no se cierne puramente, cantando y jugando, sobre el equivocarse (como tampoco igual sobre las tonterías), sino sobre todo saber; lo mismo que una llama libre, que se consume y aviva, de fácil movimiento y asimismo que sólo penetra en el cielo»[3].

Si incluso las marcas para la ironía faltan siempre en nuestros tipos de imprenta, lo que el propio Jean Paul simulaba mezclar —irónicamente— entre los signos de preguntas y de admiraciones, no se necesita, para saberlo, que Platón además de patético fuera un irónico y a veces ambas cosas en el mismo instante. Pero en ello no se podría dudar que el Sócrates platónico, en primer lugar, no toma prestada su ironía de Platón, que Sócrates era un irónico mucho más caracterizado que la mayoría de sus discípulos, que muchos, en la relación con Sócrates, habían pensado o dicho lo que Platón hace manifestar burlonamente al sofista Trasímaco: «Tenemos aquí la consabida

ironía de Sócrates» (*La República* I,337 A). Si un maestro de retórica habla del concepto de ironía y, a este propósito, quiere ilustrar sobre que no sólo ésta ocupa un lugar determinado en la técnica del discurso sino «que toda una vida puede tener ironía», entonces utiliza como ejemplo la vida de Sócrates (Quintiliano, IX,2,46). No se tiene aquí motivo alguno para diferenciar agudamente entre el Sócrates histórico y el platónico. Le vemos a aquél sólo a través de éste, pero tampoco podríamos dudar de que lo hemos recibido de verdad aquí en figura. Y la pregunta va más allá: a qué lugar ocupa la ironía en la existencia socrática y platónica.

El irónico, según la imagen de Teofrasto en *Los caracteres*, es un hombre que se comporta, en acciones y discursos, más frívolamente de lo que es, que oculta sus puntos de vista e intenciones, su obrar y sus energías[4]. Este aficionado a la botánica no atiende a valores morales, aunque el sistema de valores éticos de su maestro Aristóteles coloca su fundamento a todo lo que la «eironeía», con un apartarse del camino de la verdad, asienta. Y así se podría hacer oscilar el concepto de ironía entre un disimulo más bajo que se aprecia o desprecia, un juego de pensamiento sencillo que la sociedad de la Atenas democrática, tan rica en espíritu como suspicazmente crítica, habría recogido casi como tono general del discurso y del trato, y como una peligrosa cubierta que sería efectiva para lo temido o extraño. De hecho amigos y enemigos podrían hablar de la ironía de Sócrates con muy distinto sonido. Pues en él había un contraste similar, particularmente evidente, entre comportamiento exterior y aspecto y la esencia interna. Nadie ha dicho nada más penetrante que Alcibíades, en *El Banquete,* con la imagen del aspecto del Sileno que encierra una noble imagen de un dios. Por fuera no bello, por dentro divino: así aparece él desde el primer momento frente a aquellos que no son más allá de hermosos, y eso tantas veces como sencillamente se toma la belleza. Pero si se ha reconocido en él que hay una más profunda y misteriosa belleza, aquella «belleza interior» que Platón hace pedir a su Sócrates a Pan y a las Ninfas al final del *Fedro* (*δοίητέ μοι καλῶι γενέσθαι τἄνδοθεν /concededme llegar a ser bello de interior/* 279 B), luego, las dos superficies, que se han visto hasta ahora, intercambian sus posiciones, tanto como en un diseño en perspectiva puedan saltar adelante y atrás. Lo que parecía hasta ahora más fútil, se ve de repente encima y al final queda la gran extrañeza sobre lo inesperado en lo que se ha convertido en visible.

El Alcibíades platónico describe al maestro sobre todo en contacto con jóvenes (*El Banquete* 216 D): «Sabed que si alguien es bello le deja de lado en cierta manera (por otra parte, él desprecia mucho eso, como nadie podría creer), ni si alguien es rico, ni si alguien tiene otro privilegio lo elogia como la gente. Además considera todo eso de ningún valor y también a nosotros. E irónicamente, y como un jue-

go, transcurre el tiempo de su vida frente a los hombres». ¿Sería así entonces lo erótico una máscara? Sin duda, si sólo se atuviera al Eros Pandemos, no podría ver ninguna esencia en Sócrates como simulación. En Alcibíades esto es fuerte, al menos así por completo se comportaba. Oye al Sócrates-Marsias tocar la flauta y pretende sacar provecho de aquello que es la clase de lo impensable. Pues se da perfecta cuenta de que Sócrates podría ser muy bien el más fuerte valedor en sus intenciones (συλλήπτορα οὐδένα κυριώτερον εἶναι σοῦ 218 D). Pero no tiene idea de que Sócrates aquello no podría llevarlo en sentido más profundo si estuviese ocupado por un Eros vulgar. Por eso arguye Sócrates, que medita todo, «mal irónicamente y de muy buena gana, según su manera de ser y costumbre»: «Si fuera eso así, entonces de hecho mi belleza estaría muy por encima de tu buena hechura. Luego irías a cambiar en realidad oro por cobre. Pero eso no es así». En la forma de la irrealidad se dibuja lo particular. Sí y no se encuentran propiamente trastocados en las palabras de los irónicos. Repulsión pelea con atracción en el pecho de los demás, en cuanto que la negación estrictamente vence y su contrario, sólo como una espina estimulante, se contiene en ella. Pero Sócrates no se muestra agudo por medio de palabras sino a través de su autodominio, que él asienta realmente en aquella alta belleza.

/Máscara y personalidad en el irónico/

Mucho, ciertamente, es máscara en los sentimientos de Sócrates. Se comporta como si hubiera dominado al instinto de «ser vencido por los bellos» (ἥττων τῶν καλῶν *Menón* 76 C) y él tiene, en las acciones de amor, la apariencia de participar por completo como los demás, sólo que, incluso, supera en pasión sensual. Pero Sócrates es un transformador. Por encima de las demandas aparentes se muestra enseguida que él es un señor, no un esclavo, de su instinto. La conversación con Cármides, con el Alcibíades del diálogo del mismo nombre, ya se ha olvidado de todo erotismo en las primeras palabras. Y el Alcibíades de *El Banquete* ha recibido una doctrina que es todavía más penetrante que la más aguda catequesis: «Me levantaba, después de haber dormido con Sócrates, no de otra manera que si hubiera dormido con mi padre o mi hermano mayor». Así es de desmedida, pues, la realización: «De esta manera me maravillaba de su esencia, de su autodominio y de su valentía, allí me había encontrado con un hombre, de tal categoría en razón y autodominio, como nunca creí encontrar a nadie». Sócrates no avanza por los grados de los demás en su relación con los jóvenes, sino que tiene un modelo, como ellos solían decir: «Querido Hipotales, debes departir con los amados de forma tal que se les haga recogidos y humildes pero no exultantes ni engreí-

dos» (*Lisis* 210 E). No es su Eros una máscara; una máscara es la forma que él utiliza con dignidad, la adaptación a la Sociedad de su tiempo. Pero este Eros de Sócrates se diferencia del de cualquier otro como su no-sabiduría de la de cualquier otro. Como un profundo saber, así es su Eros una fuerza de transformación de hombres emparejada al unísono con el «lógos». Al que eso soporta como algo totalmente nuevo, para ése se había abierto una profundidad que no había ideado.

Y, en efecto, se asienta la ironía en la discusión particular, en la conversación educadora. La forma de esa relación irónica es aquella que Sócrates pone entre los jóvenes, en los que, según la opinión común, debía establecerse como educador, igual que realizan realmente eso los sofistas. En el *Cármides* se dice, como inicio de la sesión: «Debemos examinar en común» (κοινῇ ἂν εἴη σκεπτέον 158 D). En el *Hipias Mayor*, aún más fuerte : «Nosotros queremos tratar en común de qué manera podemos llegar a estar de forma tan perfecta como sea posible. Pues yo estoy muy lejos de decir de ti lo que tienes que desarrollar y de igual manera de mí lo que no hubiera precisado» (124 C). Y, cuando más tarde le pregunta Alcibíades qué debe hacer él, le es repetido: «Contestar. Y si tú haces eso, entonces todo irá mejor entre nosotros» (127 E). En el *Menón:* «Tú y yo, mi querido Menón, parecemos ser hombres que no sirven para nada, y a ti te parece con Gorgias y a mí con Pródico que no han triunfado en educarnos. Más que todos los demás debemos también cambiar el sentido y buscar quién de alguna manera nos llegue a hacer mejores». Y en el *Laques*, a los padres que lo querían de maestro para sus hijos: «Yo digo que todos nosotros juntos debemos buscar a la vez el mejor maestro posible sobre todo para nosotros mismos —pues tenemos necesidad de él—, luego también para los muchachos. Pero para quedarnos así como ahora somos, para eso no aconsejo...pretender pasar cuidados juntos por nosotros mismos y por los muchachos» (201 AB). De nuevo tampoco está aquí como máscara para hablar. Sócrates sólo puede de hecho buscar en conversación conjunta, y para él tal búsqueda es una verdadera tarea que por nadie está culminada ni tampoco por él mismo. Y, en efecto, ¿es que no parece Cármides respecto a Sócrates en relación como de evolución frente a culminación? Sí, en efecto, ¿no es en realidad Sócrates algo así como un consumado conocedor siempre del camino así como del ser en cada instante? Y de nuevo, ¿no es también Cármides necesario para Sócrates? Sí, en realidad ¿no es Cármides el joven perfecto en educación natural a su modo? Así se encuentra ya, en esa delicada y ocultamente agitada dialéctica, la propia seducción: ironía es el olfato del gran educador para la caza.

Particularmente fuerte se extiende la ironía al final de aquellos diálogos terminados en aporía en la «prima manera» de Platón. Tú no sabes...quién lo dirige, quién debe añadir eso mismo; porque el «ló-

gos» lo desvía, él se encontrará humillado. Asimismo Sócrates se cierra igualmente consigo mismo: yo tampoco sé; y el otro se ve cogido en la sociedad de un nosotros que transforma la derrota casi en lo contrario. Los participantes en la conversación tiemblan con el resultado: no podemos reconocer qué es la valentía o la «sophrosyne». Pero cada uno experimenta que con este reconocimiento de no-saber no está dicho todo con largueza. «Cómo tengo yo que saber», así dice Cármides (176 A), «lo que vosotros mismos no podéis encontrar en su propia esencia —como tú, al menos, dices; yo, sin duda, no te creo mucho (ὡς φῂς σύ. ἐγὼ μέντοι οὐ πάνυ σοι πείθομαι). Y yo mismo, mi querido Sócrates, es perfectamente evidente que necesito una fórmula mágica (la imagen chusca de la fórmula mágica pasa a través de todo este diálogo), y, en lo que de mi depende, nada impide ser encantado por ti durante los días que sean hasta que tú digas que es suficiente». El discípulo ha notado que Sócrates, por su parte, sabe más de simplemente nada, ante todo que es más de lo que él ha dicho hasta ahora, tal vez más de lo que pudiera expresar. Y en esa superioridad, que no se llena con intenciones sino con necesidad y que está maravillosamente emparejada con amor, radica aquella seducción que los jóvenes husmean.

De nuevo se expresa con más claridad el Alcibíades de *El Banquete;* en efecto, con finura dice: «Qué mal se ha portado él conmigo. Y no sólo me ha hecho eso a mí, sino también a Cármides y a Eutidemo y a muchísimos otros: él engaña, como si fuera el amante, y resulta luego más como amado que como amante». Esa misma transformación está formulada como precedente en *Alcibíades Mayor:* al comienzo aparece Sócrates como el que persigue, Alcibíades como el contrariado; al final dice el mismo Alcibíades: «Ha llegado a ser como si hubiésemos intercambiado los papeles. Pues no de otra manera yo me apartaba de ti desde ese día y tú querías hacerte acompañar por mí». Así no se reconoce, pues, a algo escondido presente como máscara, más bien como ironía impregnada de erotismo, y a la conversación examinadora, cuya actitud además es irónica, finalmente como la más elevada expresión de la esencia propiamente socrática: él transforma, educa, saca hacia sí y hacia su elevada tarea.

Ironía se realiza por igual como repulsión y atracción [5]. En un Alcibíades, como el que Platón coloca en *El Banquete* para discursear, luchan entre sí, en una especie de 'test' en broma, las dos fuerzas opuestas. Cuando se encuentra más cerca el otro de la esencia socrática y cuando más dispuesto él está a la educación socrática, tanto más contiene en sí, como un aguijón, la repulsión a su contrario. Lo repulsivo de la ironía tiene que llegar a ser completamente realizable sólo allí, en donde ninguna educación puede ser dada de inmediato porque el otro, a su manera, ha llegado a ser inflexible: en el trato ante todo con un maestro gremial de sabiduría, como Trasímaco, con una naturaleza de tirano, como Calicles, con clericales como Eutifrón. En la *Apología* describe Sócrates cómo, impulsado por el dios, examina las diferentes ramas. Acude a los políticos, a los poetas, a los trabajadores manuales y examina su «saber». Se da cuenta de que cuanto más alta es la pretensión tanto menos se acredita: en efecto, puede comprobarse que allí en realidad a los hombres no les fue dado el saber, pero también falta en ellos la convicción del no-saber. Muy duro tiene que haber sido el encuentro con los maestros gremiales de sabiduría, que en la *Apología* no son mencionados. Pues incluso ante los políticos siempre hay todavía una práctica, a partir de una intencionalidad, que podría conducir a buenos resultados —así enseña el *Menón*. Pero quien sólo hace jactancia en el asunto de la sabiduría y de su doctrina, ese nada sobre todo puede saber y conocer.

La conversación sobre la «justicia», a partir de la que se desarrolla la construcción de *La República,* es anunciada en un no-saber. Allí de por medio anda Trasímaco como el más recto doxógrafo de la estricta oposición a los filósofos. Todo eso sería mera charlatanería. Sócrates no sólo tiene que preguntar sino también que responder. Y tiene que precaverse en su respuesta para aceptar eso, lo otro y lo de más allá. Una imposible exigencia de una respuesta, y una respuesta ya determinada de antemano, solicitada por aquel para quien sólo hay que buscar. Sócrates sería un dogmático y un sofista, no un amante de la sabiduría, si se sometiese a ello. Trasímaco se encuentra, a su vez, fuera de lugar para reconocer esa imposibilidad. Toma todo eso por disimulo intencionado, por «ironía» en el sentido común del término. «Yo sabia que no iba a querer responder sino jugar a ocultar (εἰρωνεύσοιο)» (337 A). El desearía en favor de sí mismo, si pudiera hacerlo, que esa ironía no fuera querida sino obligada.

/Ironía, Eros, educación y juego/

Seguramente hay un juego en la actitud de Sócrates. Así, cuando describe su asustarse porque Trasímaco anda entre ellos, cuando ruega que puedan compadecerse de él más que enfadarse. Pero ya lo que de otros pudiera ser tomado por hipocresía, «yo no puedo» (οὐ δυνάμεθα 336 E), eso es completamente de verdad o contiene al menos algo completamente verdadero. Y «tú eres el más fuerte» (ὑπὸ ὑμῶν τῶν δεινῶν */por vosotros los fuertes/*), eso realmente en el sentido platónico no es correcto. Pero para la representación común el sabio Trasímaco está por encima de Sócrates que no sabe. Asimismo comienza entonces el juego específico que se podría tomar por envoltura irónica. El sabio «cree tener una respuesta perfectamente buena a la cuestión» (ἡγούμενος ἔχειν ἀπόκρισιν παγκαλὴν 338 A) que él pretende llevar al hombre. Y ya ese defecto de autoconciencia, que

enseguida es defecto de ironía, lleva al «fuerte» a la caída. Pues tan pronto como esa respuesta tan hermosa se encuentre fuera, es cosa de nada para Sócrates el mostrar su futilidad. Así llegará a ser sometida la apariencia a lo que está por encima en la verdad. Como tras la no-belleza de Sócrates se esconde una belleza de más alto orden, y tras el enamoramiento un verdadero amor, así llega a ser notorio tras el no-saber un profundo saber. Pero tan pronto como esa nueva aparece, el saber del sofista y el no-saber del filósofo invierten su rango, y los oyentes de la conversación experimentan propiamente aquel «saltar adelante» y el asombro interno que despierta.

Hegel[6] ha entendido la ironía socrática como una cara del método socrático (la otra es la mayeútica). «Lo que Sócrates quiere realizar con ello sería aportar sus fundamentos que se manifiestan a los otros». Sin duda está descrito así correctamente algo esencial de la realización. Pero estaría siempre tergiversado el fenómeno —y en la literatura filosófica, cuya comprensión Hegel parece haber determinado, no es rara esa tergiversación—, si se toma por una regla de medida pedagógica intencionada lo que asimismo sólo podría sacarse verdaderamente como un ser debido. Una verdadera ironía contiene en sí la tensión que ella oculta, confundiendo, por una cara; por la otra dice sin reservas lo que es. Más o menos como Sócrates dispone del conjunto de la figura de Sileno y de su belleza interna, más o menos así es libre de ocultar voluntariamente tras un no saber su saber. Por otra parte, ambas cosas están relacionadas en un continuo círculo o movimiento de balanceo. Abiertamente él sabía. Pues conducía a los demás y a los que creían saber y se revelaban enseguida ante él como no-sabiendo. En particular, sin embargo, él sabía, según sus propias y siempre repetidas palabras, que no sabía. Así se inclina el saber a su contrario. Y en realidad él no sabía expresar qué es lo justo, y, por medio de ser ese no-saber, nunca había llegado al final de examinar y preguntar correctamente. Pues el no-saber estaba fundamentado en el «lógos» sobre un vivir allí de lo no-sabido. ¿Y en dónde aquello puede dar un profundo saber, como si eso fuera verdaderamente en el vivir y morir, por lo cual no se deja nunca buscar en palabras?

/Ironía socrática e ironía platónica/

Lo que Goethe, en un eufemismo de herencia kantiana, dice: «Kant se circunscribe intencionadamente a un conocido círculo y se manifiesta siempre irónicamente sobre ello»[7], sucede —si no se imprime «intencionadamente»— en relación con Sócrates, como hasta ahora lo hemos visto en el espejo preparado por el arte de Platón. Eso se adapta bien, en primer lugar, a Platón, en cuyo proceso creador Sócrates es la fuerza central. Como Sócrates y Platón «son la pareja que ni los más potentes instrumentos llegan a separar por completo» (Emerson), así no hay entre ironía socrática y platónica ninguna aguda frontera, y también lo que hasta ahora sería notorio en Sócrates tendría todavía que mostrarse con esa frecuencia en la vida del hijo de Sofronisco; eso necesitaba Platón para convertirse en algo así de notorio. Pero avanzamos, empero, a formas de ironía de las que por completo sólo Platón, el artista y el metafísico, tiene que responder.

Cómo el artista Platón, en las abundantes figuraciones de sus obras, también está relacionado y enredado de múltiples maneras con la ironía, el diálogo *Eutidemo* da, en reducido espacio, el más rico ejemplo de esa irónica polifonía: Está ocupado en su mayor parte por la payasada, interpretada, por los dos sofistas maestros de esgrima y bufones, con una traca del más completo repertorio del arte erístico: finales engañosos y equívocos. Aquí se daría una lucha tan completamente inútil y tan por debajo de la dignidad de Sócrates que la más cortante defensa irónica podría ser su única acción opuesta. El celebra a los dos, como representantes de la verdadera ciencia, más que al Gran Rey por su autoridad (274 A). «Tú te entiendes en la conversación filosófica mejor que yo (κάλλιον ἐπίστασαι διαλέγεσθαι 295 E) que sólo tengo el arte de un hombre sencillo», así dice el maestro del diálogo y de la dialéctica a uno de los dos impostores. Y anima a aquellos, que hasta ahora habían bromeado, a actuar mucho más en serio (278 C). Si ellos finalmente sacan a relucir su seriedad, entonces se daría por primera vez algo totalmente bello (288 C). Luego, ellos sacarían también el conocimiento en cuyo recinto se podría llevar muy bien su vida artística (293 A). E igual que se coloca un bobo en la comedia, así estaría el esclavo de la sabiduría. En esa escena de payasada hay trozos flotantes de una seria conversación educativa que Sócrates lleva a través del joven Clinias. Y si él maneja por doquier, en aquellas escenas, una maliciosa y furibunda, tanto como repulsiva, ironía, también permite oír en ella los tonos de la amable y atractiva ironía, sólo que en voz muy baja y ocasionalmente. Así, cuando se dirige al pupilo «más hermoso y sabio, a Clinias» (290 C) o cuando él se coloca entre los otros en su conocida forma: «Casi nos hemos portado en son de burla ante los extranjeros, yo y tú, hijo de Axioco» (279 C). Eso, reunido entonces, daría aquello de la «doble ironía» que Friedrich Schlegel luego vería establecida «cuando dos líneas de ironía corren paralelamente, la una junto a la otra, sin estorbarse, una para el suelo y otra para el palco»[8].

Pero entonces las dos líneas escénicas del diálogo se encuentran una frente a la otra, dirigidas y relacionadas una sobre la otra en irónica tensión. Por todas partes muestra Sócrates a ambos sofistas en una conversación prototípica, tal como ellos tendrían que hacerla. Pero se trata por entero de aquellos dos tipos de ironía, si él da por senta-

do previamente que ellos tendrían que actuar así y que se debería desprender de ello algo totalmente bello en particular (278 D, 288 C). A la inversa, sería todavía más drástico. Ya que reconoce en un malicioso pasaje que los dos, Clinias y él, se habían portado burlonamente, no sólo mal, por otra parte, ante los extranjeros (279 D). Y casi como la representación de una farsa sería eso cuando él, al llegar a un punto de donde no se podía pasar adelante, llama a los sofistas para que le ayuden. «Como yo estoy atascado en esa dificultad, llamo ahí con toda mi voz y pido a los extranjeros, como se acude a los Dióscuros, que nos aconsejen, a mí y al muchacho, desde esas sinuosidades del lógos» (*ἐκ τῆς τρικυμίας τοῦ λόγου* 293 A). De ellos, por cierto, puede esperar «¡que lleguen a sacar el conocimiento que se debe tener para ir con belleza por la vida futura!»

Pero no basta con ese paralelismo de las ironías y de su irónica tensión entre ellas. En efecto, las conversaciones de Sócrates con el joven Critón serían contadas con todas esas ironías, serían contadas irónicamente —¿pues cómo hubiera podido Sócrates de otra manera? Y como así la totalidad estaría incluso sumergida de una vez en un medio irónico, estaría permitido hablar, con Schlegel, de una «ironía de las ironías», si es que no se hubiera alcanzado aquí igualmente una dimensión más alta. Se respira ese aire por todas partes, sin llegar a estar preparado para ello. Pero en un pasaje se hace de pronto transparente todo lo que se cuenta allí. Sócrates deja decir a Clinias cosas tan inteligentes que Critón, el que escucha, se queda atónito e interrumpe el hilo del relato. Critón: ¿Cómo dices tú, Sócrates, que aquel jovenzuelo podría haber dicho tales cosas? Sócrates: ¿Crees tú que no, Critón? Critón: No, por Zeus, de ninguna manera. Pues creo que, si él hubiera dicho eso, no se encontraría falto de enseñanza ni de la de Eutidemo ni de la de cualquier otro hombre. Sócrates: ¿Pero no es, curioso Critón, que preferirías que algo de cualquiera de los más altos (o sea, de los dioses) hubiera estado por allí y hubiera dicho eso?. Critón: Sí, por Zeus, Sócrates, eso me parece a mí de hecho, de los más altos ¡y de los muy altos, en verdad! —Entonces cada uno encuentra, a través de ese irónico juego, que nosotros no hemos oído a Clinias sino a Sócrates—. La transmisión, a que Sócrates se refiere, habría estremecido, habría roto la ilusión de la conversación interna como en una comedia romántica. Pero nosotros no estamos en un mundo romántico; sería impensable que esa solución romántica también entre bastidores pudiera tomar la conversación. El movimiento centelleante no se pierde asimismo, y la elevada luz irónica permanece adherida a la figura del saber-no saber.

Según unas palabras de Friedrich Schlegel: «Ironía contiene y regula una zona de la oposición indisoluble de lo incondicionado y de lo condicionado, de la imposibilidad y necesidad de una constante comunicación» [9]. Uno puede, con dificultad, sustraerse a la sospecha

de si en Friedrich Schlegel estaría asentado también aquel centro al que siempre apunta Platón a través de un espacio vacío. No obstante ha realizado una profunda comprensión, a través del recurso a la obra platónica, de la esencia de la ironía. Así quedaría demostrado en aquellas palabras el punto en donde ironía se adentra en lo metafísico y la última altura en la que se recoge el Platón metafísico e irónico. El Sócrates platónico lleva el secreto socrático y la ironía socrática, que expresa y supera aquella tensión entre el no saber de palabra y el saber en la vida que se vive, pero lleva, como desarrolla a lo largo de los años con Platón y en él, todavía además el secreto platónico y la ironía platónica. ¿No es maravilloso cómo Platón envuelve con ironía lo más elevado que él tiene que mostrar? En donde llega a las proximidades de los prototipos, en el *Fedón,* dice: «Si hay allí de donde nosotros siempre estamos charlando un bello, un bien y todo tipo de esencias de esta clase», y por otro lado habla de ellas como «aquello muy debatido», como si escogiese intencionadamente palabras de menosprecio [10]. Luego, dirige la discusión al punto central de *La República.* Anteriormente se había ya demostrado cómo a lo largo de la conversación se ha evitado lo último, lo más excelso, y cómo expresamente sobre este entorno sería indicado cuando se acercaba entonces al «más perfecto cumplimiento» (*τελεωτάτη ἀπεργασία*) [11]. Pero, a pesar de toda la espera excitante, no sería alcanzado lo más alto. Sócrates se revela como el no-sabedor. «Pero ¿cómo te parece correcto hablar sobre eso, de lo que ningún saber se tiene, como si se supiera?» (506 C). Y cuando los oyentes se han aclarado lo suficiente, tanto sobre lo bueno como sobre todo lo anterior, para recibir sólo preliminares, dice él allí, una vez más, irónicamente: «También será suficiente eso para mí, con gusto. ¡Pero yo estoy fuera de mi sitio y si yo supiera, a pesar de mi situación, sacar provecho de mí mismo, me comportaría burlonamente!» (506 D). Esa es la inexpresión de la visión platónica más alta, que sería simbolizada por medio de la ironía del no-saber socrático. Sin duda se muestra lo «bueno» «incluso más allá de la esencia, situado por encima de la grandeza y acción» (509 B). Allí cae Glaucón en un tono muy bromista»: «¡Por Apolo!, ¡un exceso completamente demónico!» (*καὶ ὁ Γλαύκων μάλα γελοίως, Ἄπολλον, ἔφη, δαιμονίας ὑπερβολῆς* 509 C). Sobre lo cual reconoce Sócrates: «De eso tú eres efectivamente culpable porque me obligas a decir mi opinión sobre ello». Aquí propiamente se encuentra, por decirlo con Schlegel, la imposibilidad y necesidad de una completa comunicación. Y expresamente estaría asentada esta irónica tensión no sólo con el acostumbrado recurso de la ironía socrática, del socrático no-saber, sino también incluso a través de esto de que lo cómicamente serio se coloca de inmediato frente a lo festivo. Así sería aquí llevada la ironía no sólo por Sócrates sino aportada también por los demás interlocutores para la «cosa» superior; y se ve ya en ello que

aquí no sólo se va en torno a la ironía socrática sino en torno a un contenido de frase de más rico orden.

Cuando en *El Banquete* tiene que abrir el discurso de Sócrates, entre muchos otros añadidos, el camino al reino de las formas eternas, sucede algo notable. No lo conduce Sócrates en persona sino que muestra cómo la vidente Diotima le ha guiado a él mismo. Así se duda menos de que Diotima es en todo lo esencial una creación del Sócrates platónico —igual que la elevada figuración de aquel más o menos indeterminado «cualquiera» con que él tan frecuentemente juega, en conversación y combate verbal, como si fuera otro de su entorno, para ocultarse irónicamente tras él—, así se está de desacorde sobre el sentido e intención de ese invento. ¿Sócrates aporta aquí cosas que no fueran doctrina del Sócrates histórico? Pero infinitamente muchas expresa Sócrates en los diálogos de Platón a las que el hijo de Sofronisco nunca dedicó un pensamiento. ¿Sería una fina cortesía para Agatón que no hubiera superado a Sócrates mismo? Pero así determina la liberalidad perfeccionada de un hablar formando y de su propiamente segura compañía y forma de expresión en los diálogos platónicos; de esta manera nunca se podría deducir completamente esa elevada creación de Platón a partir de la esfera colectiva. ¿Sócrates podría, como el dialógico, no tener ningún discurso y Platón, para la unidad de la imagen socrática, tendría que solucionar voluntariamente en un diálogo qué discurso, por otra parte, hubiera sido? Pero en el *Fedro* pronuncia Sócrates largos discursos y la consideración técnica da tanto como la colectiva una última respuesta a la pregunta. Más correcto es ver en esto que el no-sabedor no podría llevar a la más alta culminación de la tarea filosófica [12]. Con todo, la totalidad consigue una más amplia prudencia.

/La ironía como salida de lo condicionado/

Cuando Sócrates, después de muchos precedentes, comienza a hablar, quedará claro enseguida que ha alcanzado una nueva superficie. «Me he dado cuenta de que me he portado burlonamente, cuando, en correspondencia con vosotros, quería elogiar igualmente por mi parte a Eros y creía estar impuesto en cosas de amor; allí en donde por otra parte nada entiendo de lo que cualquiera tiene que usar para elogiar algo. Pues, en mi torpeza, pensaba que se debería decir la verdad» (198 C). Con esa última palabra quedaría despreciado todo lo anterior ante lo nuevo: habría que actuar con corrección ante el pensamiento sorprendentemente sencillo...de la verdad. «La verdad es, mi muy querido Agatón, aquello de lo que tú no puedes disentir. Pues discrepar de Sócrates no es difícil» (201 C). Y ese trayecto de la nueva zona fue llenado por la vieja a través de la conocida forma de la ironía. «Yo no conocía tampoco la correcta manera del elogio del amor y, sin saberlo, os he prometido que estaba dispuesto a hacer por mi parte un discurso de elogio. La lengua, asimismo, ha prometido, pero el espíritu no. ¡Que lo conduzca, pues! Porque yo ya no elogio de ninguna manera —no sería capaz. Mas, con todo, quiero, si os parece correcto, decir la verdad a mi manera, no con la mirada en vuestros discursos, de esta manera no me portaría burlonamente». Así se extiende la ironía y descubre el camino de la mayoría a Sócrates.

Pero, apenas ha comenzado Sócrates, y ya no es él mismo el más alto. Alguien más excelso se alza sobre él. Diotima le catequiza igual que él a los demás. Ella ironiza con él y se burla de él (202 B). Ella encuentra la respuesta a una de sus preguntas, «también clara para un niño» (204 B). Y ante todos se explican sus palabras que muestran el paso a la más excelsa culminación: «A esa esencia de amor podrías tal vez llegar tú a estar consagrado. Pero la consagración perfecta de la más alta contemplación, por cuya voluntad también es esto, si tomas un camino correcto —yo no sé si tú ahora estarías para eso» (209 E). La vidente, que puede llevar a los mayores secretos, conduce una fuerza que igualmente, a partir de Sócrates, se pone, frente a los discursos bellos y de medias verdades de la mayoría, como una *irónica tensión* en Sócrates, quien domina el principio de la verdad pero, no obstante, no sabe. La irónica tensión entre él y los demás es superpuesta en el punto de diferencia de una tensión irónica entre el buscador de la verdad y una fuerza que está sobre él impulsándole. Uno se queda dudando si Sócrates sería «consagrado» y si, en primer lugar, si se está iniciado uno mismo para la «epopté» del misterio. Y así eleva a los guías de grados, en tensión irónica respecto a los lectores, a la idea de unas elevadas existencias y deja atrás el afán de búsqueda inteligible según lo ideado. Ella regula, para decirlo con Friedrich Schlegel, una zona de la oposición insoluble de lo incondicionado y de lo condicionado [13].

/La ironía como recurso del Arte en Platón/

Otra clase distinta de ironía, con la que el artista Platón quiere identificarse, es la que se podría denominar en obras de arte el *desplazamiento del peso*. *El Banquete* es una conversación de la esencia de Eros y todos los discursos han asentado esto como un objetivo claro. Muy diferentes son los discursos de amor del *Fedro*. Ese diálogo procede en efecto del arte del discurso y de la admiración apasionada que Fedro siente por ello y que Sócrates pretende tener. El discurso aportado por Fedro depende de Lisias, como muestra de un tema escolar, retórico y complejo, sobre las frases que deberían ser para placer tanto del no enamorado como del enamorado. El amor, para el

maestro de discursos, carece por completo de un sentido profundo, y Sócrates tiene mucha razón con eso de que, en lugar del enamorado y no enamorado, de la misma manera podría ponerse el rico y el pobre, el joven y el viejo o alguna otra cosa a gusto de cualquiera (227 C). El primer discurso de Sócrates sólo pretende mostrar en primer lugar cómo sobre el mismo objeto se puede hablar de otra manera y mucho mejor. Luego, parece Sócrates traer a la memoria el contenido en primer lugar. Lisias y él han herido a Eros. Quiere, por medio de un discurso como pócima, eliminar lo salino que le pertenece. Pero que también aquí —aparentemente— se mueve sobre la superficie de las luchas retóricas, lo muestra el consejo a Lisias, él debía en efecto por su parte seguir posiblemente de inmediato al discurso de Sócrates con uno propio con el tema ahora debatido (243 D).

Después de que se ha remontado el tercer discurso de amor, el segundo de Sócrates, con el impulso de la «manía» al cielo de las ideas, retorna de nuevo la discusión a la Tierra para fundamentarse. Esto sucede cuando en absoluto el discurso ha sido de tan altas cosas, sino que todo lo que ahora llega depende de la técnica retórica, de la instrucción de los oradores, de la relación de la obra escrita con la oral. Si se toma el diálogo letra por letra, se circunscribe a la retórica, y los discursos de amor resultan meros ejemplos retóricos, algo en torno a la construcción correcta o falsa de un discurso o lo contrario de trabajar mediante escritura y de hacer observable un «lógos» improvisado. Pero ya la primera impresión dice que eso no puede ser realmente así. Y de hecho quien pretenda designar así definitivamente el contenido, se habrá dejado llevar a error por el arte irónico de Platón. Pues, como hay imágenes en las que el centro permanece vacío y el peso pesado, a través del juego completamente inesperado de líneas, colores y luces, está desplazado a una esquina, si se echa una mirada ahora al diálogo, contiene igualmente lo que hasta ahora parecía el centro, como sentido propio del todo, el más fuerte resplandor que efectivamente irradia todavía sobre eso y le da un profundo contenido, que, en tanto no se reconoce ese irónico desplazamiento de lo pesado, debería aparecer como el objetivo principal.

Trabajada aún más a conciencia, se encuentra la misma ironía artística en dos diálogos tardíos, *El Sofista* y *El Político*. Propiamente están aquí, entrelazados uno con otro, los largos ejercicios dialéctico-formales, por medio de la división binaria, para llegar a la definición y a la búsqueda de aquellas esencias espirituales que se designan con el nombre de sofistas, políticos y filósofos. Se termina lo que se dijo, así es esta búsqueda de objetivo, de método formal, «la que sólo para eso coloca ante nosotros la inspección sobre los políticos, con lo que nosotros nos convertimos en dialécticos para todas las cosas» (*El Político*, 285 D). «Pues lo incorpóreo, lo más bello y lo más grande que sólo a través del "lógos" y no por medio de ninguna otra cosa ha

llegado a estar claro, es aquello por cuyo motivo es todo eso que ahora ha sido hablado» (286 A). Pero asimismo no podemos volver a escuchar con aire solemne aquella coordinación del sofista con el pescador de caña y muchas otras de tipo similar. Y si completamente en serio fueron puestos frente a frente los hombres y los pájaros como bípedos frente a cuadrúpedos (266 E), habría tenido así mucha razón Diógenes para burlarse de la bipartición platónica con su gallo desplumado. Pero lo cómico de nuestra división está expresamente mostrado en el propio diálogo (266 BC). Aparecen tensiones irónicas aquí para denunciar de una vez entre correctas y falsas particiones, para impulsar a la conciencia crítica de otra manera para las señales entre intención y ejecución, a lo que, por otra parte, esos ejercicios preparan ante lo más serio, pero en efecto sólo preparan.

Se encuentran esas tensiones irónicas en el lado de la forma, así se tiene una tensión irónica diferente a través del objeto. Se busca al sofista, asimismo, como en un juego, con los ojos fijos se encuentra con el filósofo. Y la pregunta que se plantea es si con esa definición no se hace demasiado honor al sofista (*El Sofista* 231 A). ¿Pero no es al filósofo, al que propiamente se busca y piensa, cuya imagen permanece tras el otro, cuya definición tiene que ser dada después de que se encuentran determinados sofista y político? Aquí hay así una irónica tensión entre el que se define propiamente y el que fue buscado como último final, y se refuerza a través de eso que, como en un instante, llega a estar más cerca de la propia meta.

Pero luego los ejercicios dialécticos y el objeto del que se ocupa no están asimismo enfrentados por casualidad, como la mayoría de las veces tiene la apariencia. En efecto, es improbable que, en pura seriedad, la definición del político sólo tuviera el valor de un ejercicio dialéctico, como se dice en el diálogo por todas partes (*El Político* 285 D). Con ello parece más bien encubierta irónicamente la relación de valor. Pues el ejercicio dialéctico sin duda pretende equiparar el objetivo de la búsqueda de la esencia y de su contemplación; y este objetivo es el objetivo de los filósofos, cuya forma aparencial se trata de separar de la del sofista y del político. Así finalmente en una sola en conjunto caen el objetivo material y formal. Y también las tensiones irónicas en ambas líneas están, no por casualidad, una frente a la otra. Ellas designan ambas veces un condicionamiento e indicación en lo profundo de lo incondicional.

Con ello los dos diálogos conducen a una última forma de juego irónico: *la ironía sin palabras,* que se extiende a través de aquello que Sócrates llegó a ser por medio de su manera de estar allí, en silencio pero lleno de tensión irónica. Detrás de las definiciones del sofista y del político, se establece como tarea la del filósofo. Sobre ello se interpretaba repetidamente y también se esperaba que se pensase en que debería buscarse un tercer diálogo, «El filósofo»; y o bien se encon-

traba en algún otro diálogo o se ayudaba con aquello, en los dos diálogos conservados, el fragmento de una incompleta trilogía de la conversación [14]. ¿Pero no se ha llevado a cabo con ello el sacrificio de una ironía platónica? Una tensión irónica va desde el Sócrates silencioso oyente a la conversación del Extranjero de Elea y a sus jóvenes interlocutores. Están buscando el camino a lo más excelso. Se encuentra presente allí Sócrates, el que, en Platón, transita por ese camino. Y la misma dialéctica irónica conduce de las definiciones de ambos diálogos a la definición que se une del filósofo, y de ella, de nuevo, oscila a aquéllas en el modo oculto de esta obra tardía, pero siempre todavía llena de figuras, entre el portador de la conversación de ejercicio dialéctico y el filósofo que, como un dios homérico, permanece allí, «oculto en el aire».

La ironía socrática, contemplada en su punto central, expresa la tensión entre —lo que constituye la imposibilidad— el no-saber decir completamente en palabras «lo que es lo justo», y el vivir allí de lo no sabido, el ser del hombre correcto, que lo eleva hasta la superficie de lo divino. Para Platón sería contestable «en palabras» (ἐν λόγοις) la pregunta socrática. Pero esa respuesta sería primero cumplida en la contemplación de las formas eternas y en su conocimiento de las ideas, que están más allá de todo ser. Así se repite una vez más aquí, en una superficie aún más alta, la misma relación fundamental, la misma oposición de lo condicionado e incondicionado. Con ello se muestra la ironía platónica, después de que ella ha tomado en sí misma toda la «didaxis» y toda la magia de la figura socrática, más allá que como envoltura y protección del secreto platónico. Pero, como en una cultura griega el traje no sólo envuelve sino que manifiesta, a su vez, lo envuelto en una forma muy característica, así es la ironía de Platón, como una conductora para el camino hacia las formas eternas y lo que está más allá del ser [15].

CAPITULO VIII

DIALOGO

El discurso griego/

Tan poco pueden decirse, en completa correspondencia, conceptos como «lógos» y «eidos» en castellano, igual que son poco traducibles términos como «interioridad» o «provincia» al griego. También, allí en donde el griego evita el mundo, sucede eso sólo porque el mundo que busca o persigue ya no existe o todavía no existe. Su soledad es azar o necesidad, no suerte o camino para la perfección humana. Y si la soledad del héroe trágico, en la tragedia de Sófocles, pertenece a su perfección, asimismo también de la misma manera a su aniquilación. Pues es indisoluble en la esencia del griego la Sociedad y lo que él en ella representa. Ver y querer llegar a ser necesario y tener que serlo —aunque sólo como συναιτίον— bajo los presupuestos más profundos de los que se toma por forma griega [1].

Discursos epidícticos, discursos que se muestran o en los que uno se representa, son un género del modo antiguo de discursos desconocido y fuera de clasificación. Pero algo de epideixis hay en cada discurso griego y se podría ordenar toda forma de discurso en una escala, según el dominante de ese elemento de comedia. Discursos objetivos contienen menos de eso que discursos de ostentación, conversación entre dos menos que discurso de uno solo. Y como la más alejada epideixis de todos habría quedado la verdadera conversación socrática. Pues nunca ha habido en Grecia palabras que fueran de forma tan completa únicamente al «ser» como estas que salieron de la boca de Sócrates y que buscaban a otros para sonsacarles. En ellas él se diferencia de todos en que él era sólo sencillez y no se representaba. Tal vez sería lo que todos podemos con más claridad entender por medio de una comparación con Diógenes, «el Can»*, que asimismo se relaciona con Sócrates. En él es consciente ese apartarse de toda representación de sí mismo y ese convertirse a su vez en representación de sí mismo.

* Se refiere a Diógenes de Sínope (413-327 a.C) que se suele considerar como el más representativo, cuando no el fundador de la escuela Cínica. Como es sabido el nombre de dicha escuela procedía del lugar en el que solían hablar de sus ideas, la «Puerta del Perro». El primero que lo relacionaba con Sócrates era el mismo Diógenes, según informa Laercio, que, como era su costumbre, contaba el mismo relato que aquél en relación con sus antecedentes familiares y su vinculación a la Filosofía, sólo que distorsionado. *(N. del T.)*

Es una senda que se mantiene repetida en los diálogos platónicos de forma que Sócrates pone su conversación en un contraste que alcanza a la raíz, a la exposición continua de los sofistas. El diálogo *Protágoras* está construido sobre ese contraste, incluso resuena en el *Gorgias*. Sócrates no puede mantener discursos como los sofistas, no puede escucharlos «por debilidad de memoria». Insisten ellos en esa forma y no entran en su manera de conversar entre dos, así él no es capaz luego de participar. El artista de discursos se mece en la sonoridad de sus propias palabras. «Como vasijas de bronce golpeadas, resuenan largamente y vibran si nadie las toca, así pasa también con el maestro de discursos: ante una pequeña pregunta dejan correr su discurso» (*Protágoras* 329 A). Pero Sócrates se halla decidido en ello a que la verdad aparezca a la luz; para salirse con la suya nada le importa (*Gorgias* 457 E). Sin duda que la conversación entre dos puede tener algo de embuste y convertirse en medio de representación de uno mismo. Los artistas universales, los sofistas, debían también colocar a su hombre en lucha de palabras y, en Platón, lo consideran expresamente así en su programa (*Protágoras* 329 B, *Gorgias* 447 C). En efecto, el par de acróbatas que actúa con su pieza artística dialéctica en el *Eutidemo* de Platón, da al punto una representación en un juego de preguntas y respuestas. «¡Mostraos!», les dice Sócrates, «invitados en conjunto a mostrar vuestra destreza en el arte» (274 D). También el Sócrates platónico a veces toma intencionadamente tales acertijos, cuando exhaustivamente prueba y amedrenta para hacer notar las más estúpidas tonterías mediante el desconcierto o también cuando quiere mostrar el objetivo correcto sobre falsos caminos. Y a quien llega de fuera le parecería que un trozo de conversación socrática a veces no suena de distinta manera que un andrajo de la pelea sofística. Pero estarán separados de forma interminable por medio de la última intención: incluso si Sócrates aceptara el arte sofístico, cuando él (como se dice en el *Hipias Menor*) «engaña a sabiendas», incluso así también estaría dirigida su voluntad «a las cosas».

/El discurso de Sócrates/

Pues ya él, en la *Apología*, pone eso como el empleo que el dios le ha encargado. «Voy deambulando a buscar e investigar, según la voluntad del dios, entre ciudadanos y extranjeros si yo me tengo por uno entre los sabios. Y si me parece que él no muestra eso, entonces voy al dios en busca de ayuda y muestro que él no es sabio» (23 B). La época —como la nuestra— se encontraba llena de toda clase de falsificadores espirituales. Sócrates se vio llamado por el dios a comprobar, diferenciar y golpear en los cacharros, por si ellos estaban enteros o tenían grietas. Una declaración que él encontraba, probaba

y luego «reconducía a la totalidad de donde salía el discurso a su fundamento» (ἐπὶ τὴν ὑπόθεσιν ἐπανῆγεν ἂν πάντα τὸν λόγον Jenof. *Recuerdos*, IV,6,13). Y ello se cuidaba luego de revelar que el otro no sabía dar razón sobre el «¿qué es...?». «Yo pertenecía a aquellos que a gusto se dejan sacar del error, cuando dicen algo no-verdadero; gustosamente sacaría a otro, si dijera algo no-verdadero, y no menos a gusto llegaría a sacar que a ser sacado» (*Gorgias* 458 A). La «elénctica» de Sócrates sólo puede llegar a realizarse en conversación con otro. La «elénctica» es un escrito al modo de una «paideia». Educar, o sea: hacer saber. Pero saber no es en absoluto aquello que, como en vasos comunicantes, «corre de lo lleno a lo vacío» (*El Banquete* 175 D). Son los falsos educadores los que piensan así: «colocaban instrucción en las almas, cuando ella no se encontraba precisamente allí, como si insertasen capacidad de visión en unos ojos ciegos» (*La República* 518 B). Frente a esto, como todo el mundo sabe, se establece lo socrático, el principio eterno de toda educación, que sólo trata de lo que el propio hombre aporta de sí mismo. Eso es, en efecto, un constante discurso en el Sócrates platónico: «que lo preguntado, cuando alguien entiende correctamente de preguntar, dice todo tal como se encuentra»[2]. Lo que se considera como «doctrina de la anámnesis», del *Menón*, es un camino semimítico al «eidos» preexistente, que reposa en cada consabida y repentina convicción socrática. El amado educador, el de la mayéutica, se crea su forma aquí, en el diálogo que determina al alumno a afirmar lo propio, a negar, a encontrar la verdad, en una palabra a «filosofar». Jenofonte hace a Sócrates tratar arengas de admonición, de educación y edificantes. El también puede decir algo sobre su método, aunque no dirigía conversaciones, pues: «si bien él mismo dirigía algo a través de discursos, luego tomaba el camino sobre aquello que estaba a la vista ante todos los demás, en la opinión de que en ello se encontraba la seguridad de la discusión» (*Recuerdos*, IV,6,15). Esto es un contraste con el Sócrates platónico, en particular en lo que ése mismo reconoce sobre discursos y conversación entre dos como su visión. No es completamente improbable el que Jenofonte cree a Sócrates para el Protréptico a partir de verdaderos recuerdos. Pero también habría puesto luego Platón la gran realidad así, porque había comprendido conscientemente la manera peculiar y diferenciadora. «Sócrates preguntaba, pero no respondía; pues reconocía no saber» (Σωκράτης ἠρώτα, ἀλλ᾽ οὐκ ἀπεκρίνατο. ὡμολόγει γὰρ οὐκ εἰδέναι, así Aristóteles ha reducido el sagrado procedimiento a la fórmula más corta y a lo fundamental inmediatamente a partir del punto central del modo de pensar socrático. En Platón anda todavía Sócrates en persona por allí en donde tiene que mantener un discurso; esto sería porque la ley de la ciudad o las reglas del banquete permiten, en la medida de lo posible, el flujo que corre en el género dialógico. Se encuentran también excepciones en ello, en el *Protágo-*

ras, Menexeno y *Fedro,* pero por lo general llegan a ser expresamente designadas como excepciones. En los grandes mitos se alcanza por todas partes el punto en el que el discurso del Sócrates platónico se desarrolla con mucha diferencia por encima del histórico.

/El movimiento dialógico/

A través de Sócrates hay un movimiento dialógico en lo griego y con él ha llegado a la vida espiritual occidental que, con anterioridad, simplemente no había existido. Se puede recordar sólo en qué formas diferentes los pensadores anteriores se expresaron [3]. E incluso lo que pasó a lo escrito de las conversaciones y luchas espirituales del siglo v como diálogo es menos comparable con el impulso que ha dado primero poco a poco, Sócrates que nunca se rinde por completo [4]. Todos sus alumnos, fundamentalmente los que escriben, parece que han compuesto diálogos. Pero ninguno ha transmitido la fuerza de creación de una larga vida en forma tan expresa como Platón. Sólo para él fue también el arte poético de la «conversación socrática» necesidad última. Pues los demás socráticos que han dejado una gran obra de escritura, Aristipo, Antístenes y Jenofonte, no se han limitado a los diálogos y no todos sus diálogos han sido conversaciones socráticas. Los pocos diálogos, sin embargo, que se saben de Euclides, Fedón y Esquines no pueden ponerse al lado de Platón ni en contenido ni en rango. Así, aunque antes de él ya se puedan situar reflejos de conversaciones socráticas en la literatura de aquí y de allí, puede que sea él solo creador del diálogo filosófico como necesidad, de igual calidad como obra de arte que la vieja tragedia y la comedia.

La conversación del Sócrates histórico está perdida para nosotros, y verdaderamente por necesidad. Pues a la esencia de su conversación pertenece el ser oral. Se extendió sobre muchas cosas de las que nosotros podemos saber a partir de Platón. El que Jenofonte, acerca de su participación en el camino de Ciro, ha trasladado el consejo de un hombre sabio es sin duda un hecho histórico (*Anábasis* III,1,5). En la *Apología* platónica el propio Sócrates nos dice que había examinado a políticos, poetas y obreros manuales. No todas esas situaciones —y ya no pueden ser más— están recogidas en los diálogos de Platón; así que debemos dirigirnos más bien a Jenofonte para no menospreciar la abundancia de los motivos y de las participaciones en conversación. Y asimismo escasea, a su vez, en las conversaciones de Jenofonte aquella energía, aquella fuerza liberadora y purificadora que debía tomar necesariamente prestada nuestra fantasía a la socrática bajo las conversaciones de éste. No fueron iluminadas, en el sentido de Jenofonte, y «provechosamente para todos». Pero inter-

calaban un afilado aguijón allí en donde el gran no-sabedor debe haber preparado la más violenta fuerza de la aporía sin fin.

/El diálogo platónico/

El diálogo platónico es la representación de una conversación socrática. Pero se diferencia necesariamente de ella en su más profundo fundamento [5]. Ellas permanecen, la una frente a la otra, como cuadro artístico y vida natural. La Naturaleza está fragmentada en cada una de las partes individuales. En ella se añade el céntuplo para la infinitud de la existencia. Una obra de arte se encuentra apartada de la interdependencia con la Naturaleza, una totalidad que tiene que suplir, por medio del cierre y de la reparación, los defectos; que sólo es capaz de un añadido, y no creíble. Eso, que es tan provisional, trata, en relación con los diálogos platónicos, de designarlos como obra de arte. La conversación socrática surge con mucha frecuencia a partir de una situación casual en un espacio casual, como «a partir del contacto vivo de lo que sucede por casualidad con el arte del trato humano y el discurso de objeto espiritual llevado en conversación libre» (Karl Justi). Platón no podía soportar casualidad alguna en su obra. Tenía que escoger los interlocutores de la conversación y organizarlos según las directrices del arte, que hacen concordar el contenido con su procedencia espiritual y liberan el espacio de su casualidad para dejarle convertirse en colaborador de la obra completa. «Luego está cumplido todo el arte, si tiene el aspecto de ser Naturaleza» (o Historia). De tal manera es el triunfo de la fuerza creadora de Platón, que nosotros tomamos allí como realidad histórica lo que él asimismo ha encontrado. Seguramente que habría podido Sócrates toparse en una plaza pública cualquiera con un sofista foráneo que acompañaba a su alumno y a la vez anfitrión ateniense. Pero que esos tres luego sirvieran de imagen de claridad, como por casualidad en una serie de grados, y de apertura de la autoexposición de cómo el alumno quita las vacilaciones éticas de su maestro en favor de una gran consecuencia; el anfitrión incorpora por completo una inmoralidad sin ataduras, que asimismo sólo aparece como el consiguiente desarrollo a partir de una posición retórica: eso es el hallazgo de Platón en el *Gorgias*. Con los muchachos y los jóvenes se ha encontrado seguramente Sócrates en muchos lugares: en la calle, en las casas y en las palestras. Pero que Platón sitúe precisamente en una palestra ese encuentro en donde él sobre todo establece con claridad el espacio, en el *Eutidemo*, y la conversación principal del *Lisis* también en el Apodyterion, eso habría estado bien hallado para que llegara a verse la gimnasia espiritual y que el precedente desnudar del espíritu, con el que juega a gusto Platón [6], tuviera su aparente correspondencia,

probablemente de acuerdo con que se personificase la imagen deseada de la educación en el desarrollo corporal y espiritual en ellos. El *Protágoras* reúne a los sofistas en una casa en la que ellos tal vez nunca se habían encontrado juntos de esa manera. En ella, al comienzo, les hace estar en diferentes espacios, y no es casualidad en absoluto que el más destacado, compañero de juegos propiamente de Sócrates, entre y salga en el vestíbulo delantero así como Sócrates gustaba de entrar y salir, mientras que Hipias permanece sentado al fondo «en su silla de enseñanza» y Pródico se encuentra aparte, en un espacio oscuro, en un camastro. En primer lugar es Sócrates el que conjunta a su vez a esos hombres tan diferentes mientras se encuentra entre ellos en el espacio dentro del grupo unitario de los «sofistas». Junto al espacio el tiempo colabora a la dramática y al punto filosófica entrada que se observa en los preámbulos de la conversación en este mismo diálogo. El joven Hipócrates encuentra a Sócrates en la cama, y en un dormitorio oscuro se intercambian las primeras palabras. Pero luego salen al patio, también en un recinto abierto, y andan de acá para allá. Enseguida la conversación se desliza de las personas a las cosas. Y como ellos han hablado anteriormente, esperan «hasta que se haga la luz» para tratar de marcharse; así comienza poco después a clarear, efectivamente cuando Sócrates plantea la pregunta diferenciadora..., seguramente así se puede ver el rubor del joven; pero el rubor muestra asimismo sólo que también, en un sentido diferente, «empezó a clarear»[7].

El cuadro espacial del *Eutidemo,* después de que el movimiento inicial ha llegado a su final, aparece así: En el banco se sienta junto a Sócrates el joven Clinias, y ambos llegan a estar cercados, a derecha e izquierda, por la pareja de sofistas. Ctesipo, el adorador de Clinias, que se sentó primero como quinto en el banco, se ha colocado frente a los otros cuatro. Y en círculo se colocan en torno el resto de los adoradores de Clinias y de los seguidores de los sofistas. Sócrates en el banco junto al muchacho: nosotros conocemos el cuadro desde el *Lisis* y el *Cármides.* Se trata del pescador de hombres que ha unido a él a los muchachos, el «eiron» que se sabe no frente al pupilo sino a su lado. Pero, en efecto, está flanqueado el grupo de ambos por los maestros de esgrima sofísticos. Así la doble dirección del coro de nuestra obra, en la que la melodía del diálogo educativo —del tipo del *Lisis*— y la del diálogo de competición —del tipo del *Protágoras*— han llegado, la una a través de la otra, a encontrar su expresión espacial. El contraste, sin embargo, de que Ctesipo se mantenga en fin frente al otro mientras que Sócrates se mantiene sentado a su vera, es, a su vez, objeto de particular simbolismo. Ctesipo saltará después en lucha abierta por su joven amigo contra los erísticos y llevará esa lucha con igual vehemencia siempre, aunque no siempre con éxito. Sócrates, por el contrario, no deja nunca aquella irónica actitud en

la que él se reconoce acompañando a Clinias como alumno de Eutidemo y Dionisodoro. Así está formado Ctesipo en contraste con Sócrates y ese contraste se expresa desde el principio en el orden de las figuras en el espacio total.

Jenofonte, en su *Banquete,* hace igualmente que Sócrates de antemano se encuentre presente y lo hace participar generalmente en la conversación. Con ello ha renunciado a todo lo que da una doble tensión tan fuerte al cuadro espacial en el diálogo platónico del mismo nombre: que Sócrates, en primer lugar, entra cuando todos los demás están ya desde largo tiempo en la mesa, y su discurso de elogio tiene lugar cuando ya todos los demás han hablado. Así que nosotros por segunda vez llegamos a estar obligados a esperar con él con ávida ansiedad, a referir a él todo. Pero ¿qué quiere decir el que Aristófanes, cuando le llega la vez de hablar, se encuentre aquejado de un ataque de hipo de forma que se tenga que reemplazar por un vecino de mesa, el médico Erixímaco, y tome después de éste en primer lugar la palabra? ¿Por qué Platón no ha anticipado a los dos hombres un sitio en la mesa de acuerdo con el orden en que él ha pensado dar las palabras? Más bien, ¿qué ha pretendido con ese desplazamiento? ¿Ha buscado esto para dejar descansar a la fantasía entre los discursos con un juego gracioso y sin objetivo, y para mostrar ante la gente al cómico en una situación ridícula y al médico en la más simple pedantería del entendido? ¿O para romper de una vez con la monotonía de la costumbre con un movimiento en contra? Seguramente que es todo eso y tal vez incluso mucho más. Pero la última cuestión queda aún por preguntar. La costumbre: ¿sobre qué pone ella la mira luego sino sobre Sócrates? Nosotros sabemos en efecto que él hablará al final... ¡si los demás le han dejado algo restante! Así la interrupción del orden se vuelve al orden mismo, el orden en él. Lo que tenemos medio olvidado entre los discursos de elogio, sobre lo que luego todo eso pretende salir, eso será de nuevo constatable lo mismo que, mediante el movimiento contrario, el movimiento; con el movimiento entra en la conciencia el objeto y con ello él como la más alta instancia, en la que tiene que ser agrupado lo que los demás dicen y son. Así, para la composición del diálogo, debe ser examinado, más de lo que por lo general, en su significación espiritual, el espacio formado por los precedentes corpóreos en él. No como si se tratase de una alegoría en el sentido de los neoplatónicos -entre los cuales asimismo Proclo tiene que decir algo muy inteligente sobre la pura visión filosófica, y no puramente artística ni puramente histórica, de la pieza dialógica de Platón[8]. Lo que actualmente se deja al aficionado a la literatura y al historiador de la interpretación filosófica de Platón debe ser contemplado en su contenido existencial. Pues aquellas parcelas no están por casualidad una contra otra, no porque los escritos de Platón no pertenezcan a un moralista sino a un relato de arte clásico.

/El espacio dialógico en Platón/

Las mismas preguntas se colocan para la relación de los diálogos entre sí. Las conversaciones del Sócrates histórico se podrían y se deberían en realidad con frecuencia relacionar previamente una con otra. Así no se le ve a menudo a Platón remitir a una futura continuación la conversación interrumpida. También en Jenofonte se lee cómo Sócrates en primer lugar tiene que actuar tres veces sobre el joven Eutidemo hasta que él se cura de su altanería (*Recuerdos*, IV,2). Pero además está la cantidad de encuentros con los diferentes hombres y deben ser dejados cada uno por sí al azar. Por el contrario, en la obra del gran artista domina la necesidad. Se ha censurado una vez como muchas que Platón no pone a su maestro en contacto con obreros, como había hecho Fedón de Elis en un diálogo perdido para nosotros[9]. Sería mucho más correcto recordar que Platón escoge sólo interlocutores tales que pudieran llegar a ser fructíferos para él. En efecto, hay allí labradores, zapateros, carpinteros, flautistas y otros oficios manuales como ejemplos apropiados para aquello de que aquél ha aprendido lo que practica, y de que en realidad conoce lo que se jacta de conocer a través del nombre de su oficio. Pero tras el oficio manual como tal no se extiende mundo espiritual alguno que trate de defender eso, ninguna fuerza floreciente que lo trate de educar. Y a la plenitud del cuadro en un cierto sentido no podría añadirle una realidad más comedida de experiencia que radicase en la profundidad de las esencias. Se encuentra también, por un lado, una elección en la creación platónica, y así, por la otra parte, una integración de lo elegido. Si el gran artista crea una larga vida por medio de una cantidad siempre abarcable de obras, entonces no es así verdad seguramente que desarrolla desde el principio un plan que más tarde sólo ejecuta, pero incluso mucho menos sería así que cada obra en particular fuese un fruto casual de disposición de ánimo e impulso. De hecho se ve ya a primera vista que se encuentran en conjunto grupos; así las obras del primer período, por medio de su forma aporética y de su ser como un proceso unitario hacia un objetivo marcado, de esta manera *La República*, el *Timeo* y el *Critias;* el *Teeteto*, *El Sofista* y *El Político*, en la otra parte, por medio de interlocutores en conjunto y de tratamiento unitario. Y fácilmente se notan también expresas remisiones, así del *Fedón* respecto al *Menón*, de *Las Leyes* respecto a *La República*. Todo eso se aprecia en la primera ojeada y se puede estar seguro de que mucho hay que no se ve a primera vista. Tal vez se trata de una tarea sin solución, pero se tiene que intentar «determinar la obra escrita de Platón como un sistema estelar en el que ninguna luz ni ninguna fuerza pueden llegar a faltar»[10].

Se podría detener uno en este lugar y acordarse de que —perfectamente sin aquella interdependencia histórica con el diálogo platónico—

en un espacio del mundo espiritual siempre diferente por completo, entre los indios concretamente, hay una gran literatura de conversaciones filosóficas. También ellas son la imagen poética de una vida que se mueve dialógicamente, y permiten comparación, entre toda la diferencia de unas con otras y entre todo el contraste de contenido, con la forma griega de ello, con el diálogo socrático; de manera que ellas, como obras literarias, están frente a la conversación natural como una arquitectura respecto a la peña que se yergue. Pero con ello se podría estar ya al final de lo comparable. Completamente distinta es la realidad que aquí y allá fue formada. Entre los griegos, de uno que no sabe, de un buscador, de un comprobador e instructor. En los *Upanishads*, los muchos sabios a los que se pregunta, que luchan entre sí, que desde la profundidad de su sabiduría hablan en resonantes dogmas. Incluso si se destacase uno, si se escogiera a Yajnavalkja triunfante en el torneo de discursos contra todos los brahmanes, él tiene un espíritu distinto de Sócrates. E incluso radica menos en la persona, de forma que en otros *Upanishads* tal vez el asceta Aruni o incluso el dios Prajapati llegarían a ser portadores de idéntica proclamación de sabiduría[11].

En efecto, parecen estar los diálogos socráticos cerca de aquellas conversaciones de doctrina y de disputa tal como se encuentran entre los «discursos de Gautama Buda»[12]. Allí hay por lo general un realce que en sus monjes, cuando él, predicando, no los «avisa, anima, arregla y amaina», imprime en conversación instructiva el dogma del pesar, del desarrollo del pesar, de la liberación del pesar y del sendero, o convierte a alguien muy reflexivo y brillante a esa doctrina. Realmente permiten mostrar muchas similitudes de las situaciones y formas de la conversación con los diálogos socráticos. Pero para silenciar incluso a partir de la incompatibilidad de los mundos que fueron construidos aquí y allá, para silenciar además que Gautama tiene una doctrina casi acuñada de forma inquebrantable hasta en el tono de las palabras que él mismo se adjudica, como «comprensión, autoprofundización y sabiduría», que contra su oponente Saccako, cuando ya no quiere responder, se dirigió a un relampagueante espíritu para que le rompiese la cabeza en siete trozos: en ninguna parte entre los indios se encuentra una gran figura individual como imagen del maestro y a la gran cantidad de conversaciones de realce, como en la mayoría de los *Upanishads*, debe faltarles aquella alta unidad del organismo que en toda la obra escrita de Platón se encuentra ante nosotros. Pero tampoco está dicho con ello todavía lo más importante, y ya aquí se podría hacer aún más clara la comparación que ahora hay que añadir.

En la India, el compositor de conversaciones o de discursos no tiene nada que enseñar que no repita del maestro o pensase que repetía. Y, en todo caso, hay, entre su propio movimiento del pensamiento

y el que él figuraba, apenas algo que sea sentido como tensión. El mundo platónico, sin embargo, se mantiene frente al socrático como distinto con propios medios y un círculo propio.

/Diálogo socrático y diálogo platónico/

Así se diferencia, pues, finalmente y ante todo el diálogo platónico del socrático, en que él también además y fuera del reflejo de la vida socrática —para expresarlo de manera muy provisional— pretenda dar representación de la filosofía platónica. Dos intenciones fundamentalmente diferentes, como parece, de las que es preciso preguntarse cómo pasan de la una a la otra. Se ha dicho que una obra en detrimento de la otra. El irónico, el no-sabedor que siempre busca y persigue, el que mandaba poner la adoración a los héroes, se encuentra en constante lucha con el dogmático, el que hablaba o pretendía hablar por Platón y que llega a estar impedido para su completa expresión por la autocoacción impuesta [13]. Entonces también Platón había escogido una forma, y se había mantenido en ella hasta su más avanzada edad, que le debía poner en un constante conflicto consigo mismo. ¿Y no se habría sacudido de este lastre nunca o por primera vez en *Las Leyes,* en donde ya no habla Sócrates en ninguna parte, pero en donde por ello lo último de la doctrina propia no sólo no llegará a ser libre sino que se oculta aún más ante el mundo? Pero, según lo que antes había quedado claro, aquellas opiniones no se pueden resistir a ello, porque Sócrates vive en Platón y habla a partir de él. Es mejor buscar si las dos situaciones, que andan en tan aparentemente enfrentadas direcciones, no se reúnen en lo profundo seriamente en una sola.

¿Qué significa entonces por fin el diálogo, ante todo el diálogo socrático, en Platón? A veces se encuentra expresada la opinión, y aún con más frecuencia se presupone en silencio, de que Platón habría empezado a escribir una vez conversaciones socráticas y de que se habría luego mantenido en ello cuando, con el tiempo, hubiese tenido que echar tras de sí esa forma y escoger la manera de escribir que ya los médicos jonios desde hacía largo tiempo habían dispuesto y de la que más tarde se sirve Aristóteles [14]. Pero si esto fuera correcto, se tendría que deducir lo siguiente: luego es *La República* de Platón, una obra de su altura, puesta en condenación. ¡Qué monstruosidad de hecho!, ¡una conversación de Sócrates relatada durante un camino que los antiguos tuvieron que dividir en diez libros y a la que nadie ni siquiera sólo escuchar puede en un camino! Una conversación además que, asimismo, durante muy amplio trecho lleva pura comunicación de la doctrina de Sócrates o parece que lleva, y que limita al interlocutor al sí o al no o a ¿cómo piensas tú eso? ¿Pero es

que uno de los mayores artistas se habría engañado en lo esencial y tiene que ser corregido de su error por la posteridad? En donde, como con frecuencia —para decirlo con Schleiermacher—, «sólo desconoció el fundamento del sentimiento y en su lugar fue asentado el que juzga para buscar en lo juzgado». Que él se volvía contra la realidad común, seguramente nadie lo sabía mejor que Platón. El comienzo de su *Teeteto* sería efectivamente suficiente, si fuese preciso, para la prueba de que él estaba perfectamente consciente también en teoría sobre los fundamentos de su composición dialógica. Como él hace decir allí al que narra, había dado la conversación en pura técnica dramática para no resultar pesado por medio de las acotaciones al relato, así tampoco se habría espantado de omitir los discursos entre los participantes en la conversación. Pero la coacción interna para el diálogo tiene que haber sido tan fuerte que superase todas las demás consideraciones y forzase a una única forma toda una vida. Sobre esa necesidad es preciso llegar a ser aquí más claro.

Sócrates vivía en conversación oral de forma tan expresa y sin vacilaciones internas que nunca podría haber pensado escribir de ello una filosofía, aunque es perfectamente cuestionable si él, en efecto, se ha hecho un pensamiento sobre el valor o no valor de la escritura. Eso ya lo hace en Platón, en el *Protágoras* y además en el *Fedro,* porque Platón lo hacía. Pues lo que en Sócrates constituía un sencillo elemento de la vida, se asienta en Platón más allá, como una vacilación sobre el valor del escribir, convencimiento de su duda, desvalorización de hecho de todo escribir, de lo que hace hablar a Sócrates en aquellos diálogos y él mismo habla en su carta [15]. Y además se encontraba vivo en ello el impulso del artista imaginero con desacostumbrada fuerza. Había quemado las tragedias, así que tenía que dar figura al nuevo suceso, que ya no se llamaba Edipo o Filoctetes, sino únicamente Sócrates. Pero en lo que llegó a él encontró el medio de levantar la conversación socrática misma a la altura de un nuevo arte dramático; así, al menos en la medida de sus posibilidades, superaba aquella cantidad de libros que son rígidos y no saben responder y que sólo dan un tono, como una vasija metálica cuando se golpea. Pues desde el diálogo escrito sale a los lectores el movimiento dialógico. A él se dirige la pregunta de Sócrates: a cada «sí» que dicen Glaucón o Lisis estaría también su «sí» —o también su «no»—, y al final resonaría el movimiento dialógico en él. El diálogo es la única forma de libro que parece superar al propio libro.

/Saber y filosofar/

De Sócrates procede también este reconocimiento en Platón de que no hay un saber terminado y trasmisible, sólo un filosofar, cuyas co-

tas más altas se delimitan por otra parte frente a frente. Sócrates filosofa nuevamente con uno y de otra manera con otro, ese es el fundamento de su instrucción. «Un instructor nunca dice lo que él mismo piensa: sino siempre sólo lo que piensa sobre una cosa en relación con la utilidad del que él instruye», así Nietzsche, con la mirada puesta más en su imagen ideal de Sócrates que en sí mismo [16]. Platón tiene sabiduría y doctrina que dar. Pero todavía de una manera tan fuerte alienta en él aquel fundamento socrático: también él llama «fraude» a un saber que es igual para todos y siempre de igual manera válido. Se filosofa a partir de un punto continuamente cambiante, con una extensión de horizonte a veces pequeña y a veces grande, en una altura y dirección de contemplación siempre diferente. Y luego, no es saber humano, que se difiera igualmente sin calma, después de que una vez llega a ser sabido. Igual que Sócrates se crea los oponentes por medio de su propia existencia, así los convoca la nueva visión de Platón, y si no estuvieran allí tiene que crearlos por sí mismo. Filosofía es cosmos a partir del caos. Toda altura, ordenada sin embargo, se encuentra siempre amenazada y tiene que llegar a ser protegida contra las acciones aventureras. El bien se encuentra en realidad muy alejado para resistir por el favor de su opuesto. Pero la luz no es por todas partes cognoscible y asequible sin la oscuridad. Incluso más: el orden humano ha sido entumecerse o dormirse, no habría que protegerlo siempre de nuevo en lucha contra la sublevación. Así sucede en la frase que se asienta en el diálogo *Lisis* —es refutado sin duda con algo más válido, al menos en la zona humana, el que el bien se logrará «a causa de la presencia del mal». Sócrates no se realiza sin Calicles. Tampoco llega solo a la victoria (¿fue, pues, Calicles por fin vencido?); más real que la victoria es la propia lucha, que es también aquí el padre de todas las cosas. «Nada nos place más que el combate, pero la victoria no», escribe Pascal. «Nosotros nunca buscamos las cosas, sino la búsqueda de las cosas». Así Platón tiene que dar su saber en la tensión dialéctica de una lucha tal en la que sólo eso es vivo. Y esa forma de pensar es vista espiritualmente enseguida, por otra parte, en su articulación dramática. Pues se es dramático si se vive el mundo inmóvil como la lucha de fuerzas desatadas en contra, fuerzas con figura [17]. Así es, para Platón, el diálogo la única forma artística de amor y de lucha; aquel diálogo en el que no todo lo que se enfrenta largamente es vencido y eliminado, sino el que destierra a la imagen la lucha y la derrota. Como Goethe en Tasso y Antonio, así Platón no es sólo en Sócrates —y en los discípulos de Sócrates: Cármides, Teages y Alcibíades—, sino en cualquier manera también en los rivales de Sócrates. Se ve, en efecto, esa relación incompleta, si se verifica sólo la defensa de esencias, pensamientos y opciones extrañas. Polémica es luchar con uno mismo: esa aguda fórmula de Novalis no sirve finalmente para Platón. Uno tiene que dudar si el Sócrates histórico se mantuvo con sus rivales de forma tan objetiva como Platón lo hace. Pues Platón mismo es completamente distinto en esencia. El valora mucho el placer de discursos sonoros y retumbantes, de lo contrario no hubiera puesto en escena a Agatón y a Protágoras. Se alegra con todas las argucias y ardides de las refriegas de palabras, como caricaturiza las refriegas de golpes del diálogo *Eutidemo* y asimismo las personifica. Si no hubiera algo en él de Calicles, el «esprit fort», difícilmente habría podido luego colocarlo con una fuerza tan imponente que llegase a ser dada siempre en hombres jóvenes; que aquél combatido y asediado por Sócrates maravillase más que Sócrates mismo [18]. ¿No ha tenido efectivamente Platón algo de aquella «piedad» clerical de su Eutifrón como situación y protección de aquella destreza universal de sus sofistas? «Hay puesto en Platón mucho de sacerdocio», juzgaba, considerando su estilo, un crítico de arte tan fino como Demetrio de Falero [19]. ¿Y la lucha que lleva en *La República* contra los poetas y sobre todo contra su jefe Homero no está enfocada como una lucha contra la actividad que le había subyugado (607 B), una lucha cuya vehemencia seguramente se adscribe a partir del afán verdaderamente griego por el señorío, pero muy en particular a partir del viejo amor y encanto? ¿Una lucha también contra sí mismo? Platón tendría que superar una naturaleza ricamente dotada, como muchos barruntan. Pero llevaba también a Sócrates en sí mismo, y de las luchas y victorias, que él muestra, se han hecho en él las diferencias.

Era uno de los movimientos fundamentales de la conversación socrática, para borrar del alumno la creencia de que él sabía, despertar la impresión de que él no sabía; de ninguna manera acababa con ello en el escepticismo, más bien era para dirigir a una eterna búsqueda conjunta de lo verdadero. Ese sencillo encaje se extiende en el mundo platónico y se coloca allí una y otra vez: en primer lugar tiene que destruir lo falso; la fuerza contraria tiene que ser negada, antes de que pueda ser lo verdadero y fundamental el nuevo reino. Según lo dicho, está claro que la superación tiene lugar en un trabajo conjunto; la lucha debe llegar a ser mostrada en todas sus exigencias dialécticas. Los diálogos de la primera época platónica tienen sólo esta tarea (al menos en apariencia), aunque también se preparan ya para lo que ha de llegar. El *Alcibíades Mayor*, el *Gorgias* y, en su medida más amplia, *La República* destruyen primero y luego de nuevo construyen. Pero también la creación de lo nuevo transcurre en un filosofar en conjunto. Pues, según la *Séptima Carta*, sólo «a partir de una larga vida en común para las cosas» surge la chispa repentina y debe transcurrir «la conducción arriba y abajo, por todos los grados del conocimiento», así es necesario que también aquí cada paso del alumno haya sido hecho por sí mismo y en un determinado orden. En el apartado de la vida filosófica, ese camino gradual del conocimiento es el

«camino dialéctico», y en el apartado de la creación filosófica es su imagen el diálogo.

Pero aquí tenemos referido a una oposición el filosofar socrático y el platónico. Platón no termina como Sócrates en un no-saber. El ha descubierto un mundo metafísico y su tarea es hacérselo ver a los demás con sus ojos. ¿Cómo, a la vista de este contraste, la forma de la conversación socrática puede dar abasto para expresar lo completamente nuevo? Más que eso: ¿por qué es aquella forma la única en la que puede ser expresado lo completamente nuevo?

La solución no está lejos. Platón encontró allí en donde Sócrates «sólo» buscaba y enseñaba a buscar. Pero se sabe que buscar bien es válido. «En la pregunta está la respuesta, la seguridad de que se puede pensar algo sobre un punto semejante, idear algo», dice Goethe [20]. Después de que Platón se sometió a la dialéctica socrática, llegó a ser libre para él la mirada a las formas eternas. En y por medio de Sócrates contempló él lo justo en sí. Así podía ser alcanzado el nuevo grado que él consiguió, y sobre él sólo ya esto: tenía que tomar por completo en sí la dialéctica socrática, pero no llevarla más allá de sí misma, a un final escéptico y negativo, sino a la respuesta a una cuestión planteada y, si fuese posible, al conocimiento del mismo ser. Sólo el «camino dialéctico» podría soportar ese conocimiento sobre una visión subjetiva y sin respuesta. Sólo así podría Platón llegar a ser más que «un narrador de cuentos», como le parecían los viejos fisiólogos (*El Sofista* 242 C). Sólo así podría él, en el modo socrático e incluso más que socrático, «dar razón» de su nuevo sí mismo y «enlazar lo encontrado, por medio de deducción, sobre el fundamento» (*Menón,* 98 A). Sólo así podría elevarse sobre la guia de grados del fundamento (ὑποθέσεις) a lo imprevisto (ἀνυπόθετον) (*La República,* 510 B, 511 B).

/Saber e idea/

Pero existe aún un último punto de vista desde el cual la forma dialógica llegaría a ser tan evidente como necesaria para Platón, porque la estructura de la visión platónica del mundo parece igual que si repitiese, en gran amplitud asimismo, la estructura socrática. Para Sócrates la respuesta a su pregunta acababa en el no-saber. Para Platón el camino dialéctico conduce hacia arriba, a lo que está «más allá del ser». Lo «epekeina» no es cognoscible y, en consecuencia, tampoco compartible. Sólo el camino puede llegar aquí a ser preparado. Por ello es el diálogo guía de camino paso a paso hasta una meta que se garantiza tras el socrático no-saber y tras lo inexpresable de la más alta visión platónica, por medio de la persona viva del maestro como realidad. Y como pertenece a la experiencia sensible de la conversa-

ción socrática el que termine con el no-saber, así a la del diálogo platónico el que se mantenga firme ante lo último sin traerlo a la vista más que de lejos. Esto mismo quedará evidentemente más claro por todas partes para todo contemplador en el contenido de *La República.*

Si anteriormente [21] se dijo que el nombre de Sócrates designa el estrato central en la imagen platónica del mundo, de esa manera hay que añadir ahora lo siguiente: con ese nombre se llenaría enseguida lo último de la cosmovisión platónica. Esa es la doble función de lo irónico en la obra platónica, igual que antes nos aparecía como función doble de la ironía [22]. Y muy lejos de que hubiese aquí una lucha entre el Platón metafísico y Sócrates el irónico «zetemático»; así ha visto Platón todo el tiempo en Sócrates, el dialógico y dialéctico, el símbolo inmediato de la realidad como también de la inexpresabilidad de ello, lo que él —con toda sencillez— ha tomado como «lo bueno».

CAPITULO IX

MITO

/El mito griego/

En la Historia del mito griego, que acompaña a la vida del pueblo griego como una línea del destino, es el siglo V el momento de su particular plenitud en el desarrollo. Mientras que, como Tragedia, adquiere su más alta elevación, se ha dispuesto su descomposición por medio de las reflexiones críticas de hombres más antiguos. En la última década de Eurípides, quien —en calidad de creador y destructor de mitos al mismo tiempo— insertó las fuerzas de disolución en las raíces del mismo mito, transcurre la juventud de Platón. Es bueno acordarse de que su tío y admirado modelo fue Critias, y de que entre los seguidores de Eurípides es el propio Critias el que, desde la escena ateniense, muestra el mundo de los dioses como el venturoso hallazgo de un hombre astuto.

En la manera en que se consideraba al mito dentro del círculo en el que Platón creció se llegaría a reconocer, tras algunos cambios, el diálogo. Hipótales, en honor del bello Lisis, pone en verso las famosas victorias de sus antepasados en las carreras; y además hay algo que es «un pasado todavía más borroso» (*χρονικώτερα*, *Lisis* 205 C): igual que antiguamente el que fundamentaba sucesos, el mismo que se refugiaba en una genealogía mítica, había mostrado a Heracles como su antepasado, para el que compone los versos, que con toda probabilidad se coloca entre los seguidores de Píndaro, es de la misma manera un adorno bastante bueno para su pasión aquello que es tomado de cantos de viejos (*ἅπερ αἱ γραῖαι ᾄδουσιν*) por el crítico prosaico. En el *Fedro* (229 B y ss.) el paisaje del Iliso evoca en la memoria el cuento del rapto de Oritia por Boreas, y Fedro pregunta, como si se encontrase por primera vez con ello, si Sócrates creía en la verdad de esa fábula (*μυθολόγημα*). También un cuento de viejas o un juego de crítica y chiste han llegado a ser para los jóvenes las tradiciones míticas cuya imagen Platón dibuja.

Sócrates, al menos el Sócrates platónico, al contrario que los sofistas, no comparte lo de la disolución del mito. Rehúsa la curiosa pregunta de su acompañante, porque para él aquello es más importante también para hacer útil esa vigencia de su única tarea, el conocimiento de sí mismo, en lugar de destruirlo. Pero, a pesar de ello, queda el que Sócrates —se trata, en lo más puro, del Sócrates histórico que habla de sí mismo en el comienzo del *Fedón*— no es ningún

«mitólogo», ningún narrador de historias. Su ocupación fundamental, la de examinar y preguntar, es completamente opuesta a la postura del poeta, en relación con el mundo y con los hombres.

Cuando Platón asumió en sí mismo la pregunta de Sócrates, quemó sus tragedias. Pero no podía chamuscar al poeta que se encontraba en él mismo cerca del socrático, cerca de Sócrates. Tenía que ser ambos a la vez para llegar a ser espectador de las formas eternas y ambos también para crear la nueva dramaturgia filosófica. Tal vez hoy fuera muy difícil de comprender, si se dijera que él, para formar nuevos mitos en lugar de los viejos de su pueblo, creó el mito de Sócrates. Pero él mismo no habría dado ese nombre al «Bios» que imaginó; y sólo hay que hablar aquí del mito en su propia forma de pensamiento[1]. «Mito» se encuentra en él en contraste con «lógos»[2]; es «Historia», en oposición a discusión conceptual, lo que prevalece como vieja Historia, tradición de los antepasados, sabiduría popular, doctrina infantil, cuentos de viejas y fábulas: lleva el sello de «pseudo», al que sin duda no le falta un contenido de verdad[3]. Así el término tiene un cierto tono de aprecio, incluso casi festivo, que también —entre otros— se encuentra adherido a ella en la actualidad y que no acompaña al uso lingüístico de Platón, aun cuando hoy en día se haya aproximado bastante a nosotros por medio del uso que hace él de las cosas. En todo caso «fábula», en su más amplio sentido, es para él una forma de expresión que tiene sus reglas determinadas. En el *Fedón* (61 B) recuerda Sócrates una observación general, a su parecer, de que el poeta, si quiere ser verdadero poeta, tiene que crear «historias», no «discursos». Idéntica postura, sobre la supremacía de la «fábula» frente a cualquier otro medio de forma poética, predomina en Aristóteles; por eso tiene que haber sido así obligatoriamente ya para Platón. Pero, ante todo, todavía existe para él la tradición mítica de su pueblo, que tampoco se hallaba despreciada por completo a través de Eurípides y de Critias, y para cuyo fundamento él se erige en último lugar antes de que quede entumecida en consejos enigmáticos o se pierda en juegos vistosos. Aquellos mitos eran «muchos y antiguos» (*Las Leyes* 927 A) y, a través de ellos, parecía haber un contenido de verdad y una relación con los orígenes (*El Político* 271 A). Por otra parte, presentan serios riesgos a través de su imagen de los dioses, que no sólo por medio de la crítica había que encontrar sino también en el «agon» del poeta contra los poetas[4]. Para Platón, como intérprete del mundo, había sido dado en esas leyendas un fragmento de explicación del mundo *—ὁ φιλόμυθος φιλόσοφός πώς ἐστι /el amigo de los mitos (filomythos) de alguna manera es amigo de la sabiduría (filósofos)—*; fragmentos de un gran mito medido, perdido y troceado a través de las vueltas del tiempo, que se trata de purificar, de enlazar y de darle forma de nuevo[5].

/Sócrates y el mito/

En eso de que Platón era un constructor de mitos y de que Sócrates daba la impresión de estar tan lejos de todo mito como sólo podía estarlo un griego se muestra un contraste similar al que se da entre la contemplación platónica de las ideas y la pregunta sin fin de Sócrates. Pero, tal como anteriormente se demostró que creaciones de Platón, incluso tan opuestas, se enraizan asimismo en Sócrates, de la misma manera habría que preguntarse si el nuevo mito, tan en contra del modo socrático de hablar, no está desarrollado por Platón en la imagen del ser socrático.

¿Comienza tal vez la evolución mítica de Sócrates con aquel gusto tan griego por la comparación o semejanza de imagen (εἰκάζειν)? A nadie, encuentra Alcibíades (*El Banquete* 215 A y ss.), es parecido este Sócrates; por eso «efectivamente no tiene un puesto, él está sin lugar (ἄτοπος)» en un mundo en el que todos y cada uno pertenecen a un sitio determinado. Pero ya en los rasgos de su rostro, exteriormente, es parecido al sileno y al sátiro. Más que eso: encanta a los oyentes con palabras como el «demon», medio sileno, Marsias mediante el sonido de su flauta. Así de cerca alcanza ese Sócrates al ser mítico. En el *Fedro* (230 A) se hace aparecer a sí mismo, a despecho de todo escepticismo, en la atmósfera, todavía siempre llena de mitos, de la tierra del Atica como una esencia mítica mezclada, «más entrelazada que Tifón»; de manera muy parecida a como en un pasaje de *La República* (588 B y ss.) «forma en palabras una imagen del alma, comparándose con un monstruo de muchas cabezas, en la línea de la creación mixta de los mitos. El alma humana, por tanto, inabarcable; Sócrates, quien no sólo para otros sino para sí mismo es inabarcable, es lo más próximo a esa figura mítica. Sólo un paso más, luego llegará a ser, a partir de la comparación con Marsias, «ese Marsias» mismo (*El Banquete* 215 E): la comparación pasa a ser un recurso mitológico.

En *El Banquete* hace Diotima que llegue a ser sensible un maravilloso Eros. No es totalmente suave y hermoso, «como la mayoría cree» y como Agatón lo había calificado poco antes, sino «desastrado, descalzo, sin casa, yace siempre en el puro suelo a falta de camastro de paja y duerme ante la puerta, en la calle bajo cielo raso». Que aquí, al menos con estas palabras de «desastrado y descalzo» (αὐχμηρὸς καὶ ἀνυπόδητος), no se puede pensar en otro que en Sócrates, siempre se ha visto[6]; y lo reafirma más el que ya al comienzo del relato Sócrates entra «recién lavado y con zapatos elegantes en los pies», muy irregularmente y en contra de su costumbre (174 A). Además de a él como prototipo para el Eros de Diotima, se indica todavía a muchos en la descripción: «Eros se pone tras los bellos y los buenos, como un reputado cazador» (igual que Sócrates anuncia, al comienzo del

Protágoras, que viene «de la caza de la juventud en flor de Alcibíades»). Es «valiente, intrépido, diligente» (el más valiente es, en el *Laques*, Sócrates), siempre está tramando alguna artimaña» (¡el guía!, ¡el irónico!); ante todo es «cuidadoso según la razón y vigilante del camino hacia ella, buscando la sabiduría (φιλοσοφῶν) durante toda su vida, un gran taumaturgo, embaucador y maestro de sabiduría». Lo es Sócrates y ninguno más; así la que habla eleva también su imagen. No hay duda alguna de que Platón ha visto a su maestro como «erótico» no sólo en el sentido de «Bios» ni sólo como un hombre demónico: hubo un momento en el que el maestro humano se convertirá en mítico como el gran demon Eros en persona.

/Platón y los mitos órficos/

Se cree reconocer el punto en el que Platón se apropia del mito órfico del Más Allá en la *Apología* y en el *Gorgias*, allí en donde se encuentra ese mito por primera vez en la obra platónica. Hacia el final de la *Apología* cuenta Sócrates con él: «libre de estos de aquí que se hacen pasar por jueces, para encontrar a los verdaderos jueces, de los que se menciona que hablan más allá del derecho». Y lo mismo, más o menos, con más amplitud en el *Gorgias*. El proceso de Sócrates se revela como el fondo secreto, y a veces no sólo secreto, de ese diálogo. Con los medios de la retórica prepararse de antemano a tales peligros en ciernes, exige Calicles a Sócrates, y éste se niega impávido, ¡tan claramente ve ante sus ojos él mismo la sentencia! Pero, en efecto, ve él también el Más Allá y a los jueces del Más Allá. Pues, lo mismo que en el *Fedón* se encuentra la información sobre recompensa y castigos y en *La República* sobre la elección de la suerte de vida, así en el *Gorgias* sobre el juicio. Antes de ese juicio del Más Allá, echa una ojeada sobre sí mismo —pues quien es de otra índole que «el filósofo, que ha realizado su cometido y no se ha inmiscuido en campos de actuación ajenos» (526 C)— y mira a Calicles, a quien no amenaza con algo distinto de aquello con lo que él mismo había amenazado en relación con los tribunales terrenales: «Tú abrirás de par en par la boca y será para ti mentira» (527 A. Cfr. con 486 B). Así se podía contemplar, en la *Apología* y en el *Gorgias*, cómo en el espíritu de Platón la postura de Sócrates ante el lugar de juicios ateniense ha mostrado en sí misma la imagen mítica opuesta del juicio de los muertos: frente a los jueces terrenales, que juzgan con enturbiado sentido, se alzan los jueces del mundo subterráneo, que «sólo con el alma observan a las almas solas; frente al Sócrates condenado y al político victorioso que tiraniza a la democracia, el tirano condenado y el filósofo absuelto. También aquí Sócrates, el que parecía tan aleja-

do del mito, ha sido convertido por Platón en despertador del nuevo mito.

Primer Grado. Dentro de la obra platónica aparece el mito más antiguo, el que relata Protágoras en el diálogo de este nombre: sobre la creación de la Humanidad y el establecimiento de la esencia de la vida y sobre cómo llega el arte de la política entre los hombres. No es Sócrates el que habla aquí sino el sofista, con lo que no queda fijado sobre ello si todo o parte lo tomó, en cualquier caso, de una obra de Protágoras [7]. Como un relato sofístico —que de ninguna manera se nombra: una completa nada— ha puesto Platón ese relato en su sitio. Allí Protágoras somete a elección si debe probar su tesis por medio de un mito o un lógos, luego opta por el mito como lo más difundido, sin embargo sin duda todavía la discusión conceptual remite a después del hecho, así tiene que quedar clara la libre voluntad del procedimiento. Cuando Sócrates, en los diálogos tardíos, se sirve de un mito, se desarrolla de esta manera porque él tiene que expresar así lo que no es expresable de otro modo. Y de ello depende a la vez el que los mitos socráticos se encuentren en el medio o al final, pero no allí en donde el procedimiento dialéctico aún no ha comenzado.

Por lo tanto sería falso pensar en esto como si se introdujera aquí algo completamente platónico. Incluso si se tuviera que dejar indiferenciado cuánto de la historia de Platón es hallazgo propio, es evidente que, para establecer relaciones con sus mitos tardíos, aquí suenan motivos que durante décadas han significado de lejos algo para él. Los escultores divinos de «la estirpe humana» se repiten en el *Timeo* igual que los dioses subterráneos, de los que el Demiurgo saca la imagen del «cuerpo mortal». La materia de la que son imaginados se denomina en el *Protágoras* «tierra y fuego, y la mezcla de tierra y fuego». Esa vieja Física, en resumidas cuentas de Parménides [8], asienta en el *Timeo* únicamente una nueva estructura aritmética. Pues el cuerpo del mundo, del que también constituyen «partes prestadas» las esencias mortales, consiste igualmente en fuego y tierra, entre los que, al modo de «enlace», otras dos materias llegan a ser construidas según las leyes de la proporción. Como en el mito de Protágoras Epimeteo «imaginaba» (*ἐμηχανᾶτο* 320 E, 321 A), así el Demiurgo del *Timeo* (37 E, 70 C, 73 C): como aquél, así imagina éste sobre la «conservación» (*σωτηρία*) de lo creado (Protágoras 321 A, *Timeo* 45 D); el uno «ha gastado» (*καταναλώσας* Protágoras 321 C 1, *κατανηλώκει* *Timeo* 36 B 6) las fuerzas en dividir, el otro lo mezclado de la materia del alma. Los sintagmas finales de relación, «con ello» y «con ello no», se encuentran en el *Protágoras* y predominan en amplias zonas del *Timeo* para la construcción de una frase como expresión del pensamiento teológico. Otra cosa, a su vez, tiene su correspondencia con el mito de *El Político*, en donde se muestra relacionado por igual el desarrollo del mundo y el desarrollo de la ciudad: «Cuando llegó el

tiempo», «no había ciudad alguna»; los hombres de épocas primitivas se encuentran desnudos y yacen en el frío suelo y serán atacados por animales salvajes; Zeus, o el dios que se cuide de eso, de que lo creado no vaya a extinguirse, por medio de Prometeo, Hefesto y Atenea, inicia a los hombres en el fuego y en las artes manuales —se ve lo fuertemente que se asemejan entre sí ambos apartados hasta en los detalles [9]—. La gradación de las fuerzas naturales (*δυνάμεις*), Epimeteo la maestría y Prometeo la «areté», que Zeus concede se puede volver a encontrar sin forzar nada en *La República:* desarrolla a partir de la «fisis» el asentamiento conjunto primitivo que obedece a un mutuo complemento de la capacidad humana, y que luego, mediante la «areté», llegará a convertirse en ciudades. Así también ya se tiende efectivamente mucho en el mito de Protágoras al pensamiento e imagen que más tarde eran auténticos para Platón. Como la postura sofística no sólo está enfrentada como algo para combatir y ser derrotado por Sócrates, sino igualmente como una primera aproximación a los problemas, de esa manera el mito de los sofistas resulta un completo acercamiento no menor que ella, pero por la misma razón no completamente extraño a Platón; más bien como algo que va creciendo en él con los años [10].

De igual manera se encuentra con el primitivo mito del Más Allá que hay en la obra platónica: en el diálogo *Trasímaco (La República* I). La conversación que Sócrates mantiene con el anciano Céfalo trata de la adquisición de dinero y de su utilidad. Una conocida valoración mediadora en el relato y una conocida negación mediadora para la adquisición de dinero se aprecian entre los participantes. Allí Sócrates le pregunta por el «gran provecho» que él tendría de ello. Y entonces aparecen «las historias que sobre el Más Allá solían contarse» entre los antiguos. Se hace vivo el contraste entre la vida justa y la injusta, y se relaciona con ello, en función de la representación del Más Allá, un temor ante el castigo y una esperanza de premio. El nombre de Píndaro suena igual que más tarde en Platón en el relato del que sale el mito: la visión camina bajo los nombres de los grandes poetas.

Hay que recalcar mucho que entonces la conversación experimenta el giro hacia el Más Allá por medio de Céfalo. Podrían ser culpables de ello los achaques de la ancianidad o la cercanía del viejo a la muerte; en cualquier caso, sucede que tiene que hablar, no de manera filosófica, sobre justicia y su contrario como si el discurso no fuera en absoluto sobre el Más Allá; tan sólo toma el concepto de justicia, y la conversación transcurre hasta el final de modo completamente conceptual y no mítico. Pues la transmisión, que muestra únicamente al *Trasímaco* metido en la gran obra de construcción de la *Politeia*, por lo menos no estaría equivocada en ese punto acerca del contenido primitivo. Luego, Platón no conoce tampoco en los grados de los diá-

logos aporéticos un mito del final y, por primera vez, cuando ha ampliado con el *Trasímaco/La República*, ha situado como desenlace de la totalidad a uno semejante al mito del comienzo.

/Mito y filosofía/

Igual que para Aristóteles el mito es una especie de grado previo del filosofar (*Metafísica* A, 982b 18), así tampoco aquí es algo sin valor. Pero Sócrates pasa por encima de él a una tarea conceptual y ya no regresa a él. En todas las veces que Platón cierra con la aporía, no podía —como hacía desde el *Gorgias*— cerrar con un mito socrático; sólo se encuentra un mito del comienzo como forma de expresión momentánea no socrática, la forma en la que el sofista o también el hombre llano tienen relación con lo eterno. En todo se revela que el mito se encuentra de antemano al margen de la interpretación platónica del mundo. Pero primero se introduce más profundamente en un segundo grado y se convertirá en una manera en la que habla el propio Sócrates de Platón, después de que previamente ha recorrido el camino dialéctico.

Segundo grado. En *El Banquete* se encuentran los dos grados míticos, el presocrático y el socrático, el uno junto al otro y no sobre el otro. En el presocrático están situados los cinco primeros discursos de Eros. Aquí está el elemento mítico, de la manera más endeble, en los discursos de los investigadores de la Naturaleza, de los intermediarios. El primero y el quinto, el de Fedro y el de Agatón, proporcionan los dos aspectos míticos tradicionales: el Eros cosmogónico y el juvenil dios del Amor. Y asimismo se encuentra en el discurso de Pausanias, que introduce en la unitaria esencia de Eros la oposición entre el Uranio y el Pandemos, el comienzo entre las tradiciones poéticas y populares. Lo más característico y creativo de este grado se lo ha dado, sin embargo, Platón a Aristófanes. Su fantástica historia es del tipo de los mitos de la creación del mundo, que ya nos mostró el *Protágoras*. Vemos, tanto en uno como en el otro, actuar y hablar a los dioses. Zeus, en medio de perplejidad y preocupación, con ayuda finalmente de Apolo —igual que en la otra parte con Hermes— reformó la creación peligrosa. Por otra parte sin duda se encuentra todo en los comienzos. Los hombres redondos, que se parecen en forma y en movimiento a los astros de los que se separaron, bosquejan igualmente, en fantástico juego, el pensamiento del *Fedro*, del *Timeo* y de *Las Leyes*, antes de la relación entre alma humana y cosmos, entre movimiento del alma y movimiento fantasmal [11]. La imperfección, el «semi—» de nuestra existencia terrenal, Eros como el «impulso al Todo»: eso son imágenes cuyo valor se evidencia como inmediato y que, sin duda, en el sentido de Platón se llenan en primer lugar con contenido, si se sabe qué es lo perfecto y el Todo.

En todos estos discursos se encuentra presente el mito en el grado previo. De ninguna manera se trata de un juego gracioso y sin significado. ¿Lo habría escrito Platón si fuera lo contrario? ¿Y no son los indicios lo suficientemente fuertes para convertirse en pertenecientes a lo propiamente platónico? Sin embargo se tiene, sin duda, la impresión de que se ha «mitificado» al tuntún y de que se ha cuidado en ello de que permaneciera sin separar lo que previamente tiene que coincidir. Allí Sócrates empieza a hablar y asume completamente en sí, desde el principio, todo lo anterior como «engaño». Pues sucedió antes de cualquier discusión conceptual y, en el sentido de Sócrates, es un mal sustituto para el lógos y la verdad. En el discurso de Sócrates tenemos el cuento de la producción de Eros por medio de Poros y de Penía, «Abundante» y «Pordiosera» en sí, no de otro tipo que el que en el primer grado fue fabulado; y asimismo se añade que se reconoce cambiada la situación. Sócrates ha explicado previamente la esencia del amor en una discusión conceptual. Se ha establecido el punto más serio: amor es amor de algo, sobre todo de belleza.

Amor es un desear y un carecer. Amor quiere conseguir lo que no tiene. Eso es la «verdad» y ante ello quedan destruidos todos los contenidos de los discursos anteriores auxiliados por la mitología. De manera distinta completamente sucede ahora cuando sigue un mito socrático: el fuego fatuo ya no se enciende en un espacio vacío —en el caso más favorable sería una casual indicación de lo verdadero, en el más desfavorable un embrollado juego— sino que él sigue suficientemente las líneas que ahora mismo el lógos ha mostrado.

La historia de Poros y Penía podría parecer actualmente con facilidad un revestimiento alegórico del concepto de «metaxy» pensado racionalmente. Pero eso sería verlo mal. Tan pronto como Diotima comienza a hablar, por boca del Sócrates «demónico», estamos en un contexto mítico. Y el «metaxy» mismo es un aspecto casi tan mítico como racional, referido al Todo, que, a través de ese relato demónico, «llegar a estar relacionado consigo mismo».

El mito socrático no concluye el discurso. Desemboca en la descripción de aquel camino gradual que se alza hasta ver lo bello-en-sí. Y no por azar llega así la contemplación de la esencia en imagen a colocarse en el centro del discurso. Eros es el propio mediador entre cielo y tierra. En medio de la existencia ve Platón ese prodigio que ninguna razón puede explicar, y que, asimismo, preserva ante el Todo (para decirlo con palabras del Platón tardío) «para hundirse, fuera de sí, en el lugar incomparable sin fronteras» (*El Político* 273 D). Así llegará a ser Eros el Metaxy en el discurso de Sócrates, igual que él es lo metaxy en el mundo de Platón.

Ya fue anteriormente establecido que el camino del amor y el ca-

mino de la muerte conducen, para Platón, al mismo objetivo [12]. Nos pasamos al grupo de los mitos escatológicos.

En la *Apología* hace Platón hablar a Sócrates todavía hipotéticamente sobre el destino del alma, menos seguramente porque realmente Sócrates hubiera hablado así —sobre ello nada puede inferir este pasaje— que, por otra parte, porque es conveniente tal consideración ante la audiencia concreta, e incluso más, porque en lo anterior no se ha preparado una charla más sólida. Todo lo que se había dicho sobre el Más Allá, en cuanto al contenido, es o bien contraposición o confirmación de la existencia de aquí. Los jueces del mundo subterráneo son verdaderos jueces frente a los falsos de aquí. El encuentro con tales héroes, que al igual que Sócrates han llegado a la muerte por una sentencia injusta, adquiere aquí algo irónico, ante su destino, por su amargura. Lo más importante es la conducción más allá incluso de aquella existencia examinadora de hombres, que él había mostrado como su tarea dada por el dios, y lo que, por último, se realiza en su muerte: ante la vista de la eternidad también eso será confirmado, y la muerte se despoja de su amenaza, como si fuera un necesario final, un corte. En el final se alzan inmortalidad y bienaventuranza —«si es que es verdadero lo que se cuenta»— muy irónicamente frente al juicio terrenal de muerte.

/Formación del mito platónico en el Gorgias/

En el *Gorgias* hay en primer lugar un pasaje en el que el mito del Más Allá se quiere introducir prematuramente, pues al final se encuentra un segundo pasaje en donde se ha dejado como autorizado. Primero se ha revelado la tesis de la primacía de lo más fuerte como una expresión del principio del placer, de la lucha individual para que este principio tenga que inflamarse. Lo intenta allí Sócrates en primer lugar con dos imágenes, «relatos de cuentos» (*μυθολογῶ* 493 D). Nosotros nos encontramos muertos, el cuerpo es la tumba del alma. En el Más Allá los no santificados (*ἀμύητοι*) —o sea, los insensatos, sin espíritu (*ἀνόητοι*)— tienen que sacar agua con un cedazo —o sea, con su alma— de un tonel agujereado. En la segunda imagen, que procede «de la misma palestra», se modificaría la primera, el contraste entre lo mesurado y lo indisciplinado se conformaría a semejanza de la vasija de provisiones completa y la agujereada [12a].

Una escatología para la cual Sócrates se remite a Eurípides, el poeta, y a la doctrina de hombres inteligentes —órficos y pitagóricos—. Pero Sócrates ve por sí mismo que él tampoco puede superar su enfrentamiento «con muchos de tales cuentos». Como un intento, insuficientemente asimismo, debe realizar esto. Pero espera al lugar en donde ha de realizarse con suficiencia. Eso sucede al final del diálogo, en el primer gran drama escatológico que ha formulado Platón. Y transcurre, como todo el diálogo, en el contraste entre justo e injusto: aquí será representado ese contraste en la transcendencia.

El motivo del peregrinaje de las almas, que en el *Gorgias* estaba presente sólo encubierto de esa manera de forma que se reconociera sobre todo, se saca en el *Menón* (81 A-E) como lo más importante para una escatología. Aquí se encuentra en concreto el mito en el paso a una nueva superficie, en la que tiene que llegar a ser afirmada la esencia de la «areté», después de que no ha quedado captada por medio de la definición. Tiene que ayudar a afirmar la posibilidad del conocimiento. Ha de ser precipitada a la sabiduría de los sacerdotes y de los poetas divinos, y se citan por un momento versos de Píndaro en la peregrinación del alma. Por fin va a ser mostrada la consecuencia para la esencia del conocimiento, que es un recordar lo que se contempló antes de esta vida [13]: no se podría dejar que se comenzase por el lógos de los erísticos, que ha perdido el conocimiento, sino que se debería buscar de hecho y con fuerza la verdad.

Si también con el mito se va a alcanzar un nuevo grado, no se tiene que comparar éste con los añadidos descoloridos en el *Gorgias*. Habría quedado dicho de antemano en el *Menón* más bien lo más fuerte, el resultado anticipado, el tema que se ha de probar no sólo estableciéndolo sino sacándolo a lo mítico: El saber-constante. También aquí hay dada en Platón en bosquejo una completa interdependencia —se diferencia en efecto sólo por su manifiesta pobreza esta representación de los demás mitos del Más Allá—, porque sólo depende de las consecuencias para el «acordarse» y para la búsqueda de la verdad. No sería discordante con la cita de Píndaro, referida a «los más poderosos en sabiduría» (*σοφίᾳ μέγιστοι*). El *Gorgias* y el *Menón* presentaron en efecto visiones parecidas. El *Gorgias* iba directamente al correcto obrar, el *Menón*, en su parte central tan buena como el resto, al verdadero conocer. Queda ya explicado allí lo inquebrantablemente que ambas se corresponden en conjunto. En el *Fedón*, actuar y reconocer transcurren uno por otro como la única tarea del alma de cara a la muerte, a la «existencia» frente a la «transcendencia». No es casual que Sócrates explique enseguida, al comienzo, a propósito de sí mismo que él no es un «cuentamitos» (61 B). Eso hace visos irónicamente entre el sí y el no. En realidad este diálogo se encuentra asentado por completo con «mitología», y un resplandor de ello es ya, al principio, el discurso, que se mueve entre las creencias secretas, de que nosotros los hombres estamos «en una vigilancia, en una guardia» (*ἔν τινι φρουρᾷ*). La mano que tapa el destino del alma se levanta un poco durante unos instantes. Ahí el *Fedón* habla de la muerte, pero de lo que está más allá de la frontera sólo míticamente se puede hablar; de esta manera se establece igualmente aquí una primera indicación de la interdependencia entre esta y aquella vida. Luego, en la

conversación propiamente dicha, será relacionado en cada uno de los tres grados el mito del Más Allá, para suplir lo dicho, y será realmente allí en donde se pretende cerrar el círculo.

En el primer círculo (69 C), después de que se ha mostrado la vida del filósofo dirigida a la muerte, sale recogida la corriente del orfismo, ya desde antes siempre reconocible en el concepto de «disolución» y «purificación». Igual que en el *Gorgias* y en el *Menón*, se refiere aquí Sócrates a los misterios y a su diferenciación entre recompensado y castigado. Y también la explicación transcurre de la misma manera: «santificación» significa platónicamente razón; por ello, los santificados son aquellos que han filosofado correctamente. Así pues llegan a vivir entre los dioses, mientras que los no santificados «yacen en el fango». De esta manera esas dos líneas fundamentales de la creación órfica del Más Allá se encuentra de nuevo en la prolongación suficiente de la comprensión filosófica.

En el segundo círculo va expresamente la pregunta por la «inmortalidad del alma». Así queda asentado en el comienzo «un viejo discurso de lo que nosotros pensamos», que se pasa de allí a aquí y de aquí a allí y que los vivos hemos nacido de los muertos. Si esto fuera así, sobre ello se dirige entonces, al final, la consideración de encaminarse de nuevo al mito según múltiples conclusiones. El alma que ha filosofado de modo correcto y se ha ejercitado en morir introduce purificada con ello de la misma forma su invisibilidad —lo invisible, el Hades y el «lugar inteligible» son conceptos intercambiables—; está libre de toda mancha y lleva, según va el discurso de los santificados, el tiempo venidero con los dioses (81 A 9. Cfr. 69 C 6). El alma no purificada se arrastra, con lo más corpóreo, terrenal, pesada y visible. Por ello resultan las sombrías sensaciones que la fe popular piensa que ve en torno a las tumbas en calidad de espíritus. Ellas se encuentran errantes, sufren condena por sus malas experiencias anteriores y se reencarnan de nuevo en los muchos tipos de especies animales. El errar, el ansia por lo corpóreo, se encuentra en el Más Allá igualmente eternizado, igual que entre los otros tipos la familiaridad con los dioses y la pertenencia a lo inteligible, al mundo «invisible». Eso son derivaciones de aquello que se mostraba en la primera superficie. Lo nuevo es el momento de la peregrinación del alma como símbolo manifiesto de la eternidad de la misma.

Con el tercer círculo se termina el *Fedón*. Así se establece, aquí en el final de la discusión y con ello sobre todo en el final de la conversación filosófica, el gran mito del Más Allá, para el cual estaban las indicaciones en los dos anteriores grados.

En la *Politeía* estaría retocada la simple forma fundamental del *Gorgias*, la que se refiere a la oposición entre justicia e injusticia, en un nuevo gran plan de construcción. Así se encuentra también de nuevo el mito escatológico del final, el del *Gorgias*, también él retocado en

un nuevo medio: igual que la justicia e injusticia en el recinto de la ciudad, así es el destino del alma en el Universo. Allí entonces, por una parte, la nueva obra se relaciona con el viejo *Trasímaco*, con su mito del comienzo; y de esta manera llegan principio y final a una correspondencia simétrica. Al insuficiente intento de allí corresponde, como acerca de lo mismo, la perfecta conformación aquí. Se podría considerar a ambos, en la Historia de la evolución platónica o en la *Politeía*, como una totalidad que se extiende concluida ante nosotros; de esta manera ellos nos mostrarían dos grados de la construcción platónica de mitos. En el grado inferior, el mito es una preparación para el camino dialéctico; en el segundo, una visión más allá de la frontera hasta donde puede conducir la dialéctica.

Ahora tiene que retrasarse todo lo demás ante la comparación de las tres grandes escatologías en el *Gorgias*, *Fedón* y *Politeía*[14].

El *Gorgias* combatió en la lucha entre justicia e injusticia. Esa lucha es la que se continúa en el mito. Sólo para ello están verdaderamente aquí el juicio de los muertos y los castigos del Más Allá. Para hacer sensiblemente fuerte lo esencial de este juicio, se fabulará que la sustancia de ahora no siempre ha sido, sino que se ha desarrollando a partir de lo opuesto. La anterior será caracterizada, en el lado de los jueces, mediante el que juzgan ellos con sentidos corporales y con todos los atributos de la existencia corpórea; en el lado de los juzgados, por el hecho de que han de ser juzgados inmediatamente antes de la muerte, revestidos con el cuerpo y vestidos, y acompañados de amigos que en su favor atestigüen. La sustancia actual es así: que jueces y reos están ambos muertos y ambos desnudos; por lo tanto el juez, con el alma pura, ve al alma pura. El radicalismo de esa diferencia e igualmente la esencia del puro conocimiento no pueden estar relacionados más claramente.

El juicio no será descrito de forma tan expresa en el *Fedón* y en *La República*. Pues en el *Fedón* no es temático, como en el *Gorgias*, el contraste entre justicia e injusticia y en cambio en *La República* es ampliado, asimismo, este tema y sobrepasado por medio de muchos otros. Por esa razón podría parecer suficientemente descrito el juicio en el *Gorgias*. Así éste, junto con su lugar, estaría sólo brevemente delimitado, aunque con agudeza, en los otros dos diálogos. A ello se añadiría en el *Fedón* la partida hacia el juicio, en la que se revela igualmente la diferencia entre alma racional y codiciosa. A aquélla la lleva con facilidad hacia abajo un démon y la otra no encuentra ningún acompañante. Ella vagabundea por los alrededores y será dirigida violentamente hacia aquel lugar. Allí, más allá de las puras esencias y, con ello, más allá de la muerte, continúa la existencia juzgada del filósofo y el vagabundear de su rival en el viaje del Más Allá. Las distintas formas de comportamiento de las almas son características

para el *Fedón,* mientras que en *La República* ese viaje apenas está todavía pensado (614 B 8).

En el *Gorgias* se encuentra el peregrinaje de las almas[15] no representado expresamente sino sólo presentido, cuando los incurables en el Más Allá sirven de ejemplo (παράδειγμα) de que los demás tienen que estar mejor: los otros, esos sólo podrían ser los que han participado en la carrera de círculos. En el tema estaría la «palingenesia» en el bosquejo de mito del *Menón,* porque sirve para el saber apriorístico. En el *Fedón,* en donde se llega a lo mismo, se menciona brevemente que de nuevo sobre la tierra sería conducido «en círculos de tiempo muy grandes» (107 E). Pero para ello se tiene que tomar lo que había sido relatado, en el segundo grado del diálogo, sobre la reencarnación en múltiples tipos de figuras animales y humanas (81 D y ss.). En *La República* hay un acento muy fuerte aún en la vuelta y la elección de la nueva suerte de vida. En realidad las experiencias de la vida anterior resultan serias para la elección de la nueva, pero ésta, a pesar de ello, es completamente libre. La justificación metafísica del hombre por su existencia, la negación de todo fatalismo, sienta su más fuerte expresión, mientras que eso en el *Fedón* —algo más flojo— se tiene por «probable», de forma que la reencarnación sucede en efecto según el tipo de ser que las almas en la vida anterior han revelado.

Los hombres, cuyo destino en el Más Allá es contemplado, están clasificados por todas partes de la misma manera. En primer lugar, entre aquellos que deben ser castigados por sus errores, se establecen dos grupos: los que son capaces de mejorar y los «incurables» (ἀνίατοι *Gorgias* 526 B 8, *Fedón* 113 E 2, *La República* 615 E 3). Los castigos entre los primeros son medios de educación; entre los segundos, ejemplos para que los demás se aparten. Como incurables de la peor calaña llegan a encontrarse allí, en los dos diálogos políticos (el *Gorgias* y *La República*), caudillos y potentados; entre todos es mencionado Arquelao de Macedonia y en *La República* Ardieo, el tirano de una ciudad de Panfilia, cuyo tormento fue pintado con imágenes dantescas. El *Fedón* menciona sólo en general a todos los incurables en el Tártaro, sin citar sus nombres; así que lo particular de este diálogo, al que le falta el giro «político» de los otros dos, también queda claro en ello. Además los capaces de enmienda son clasificados sólo una vez aquí en unos que son deudores de severa corrección y en otros que han llevado una vida a medias entre buena y mala. Como tercer grupo, finalmente, llegan a añadirse por todas partes a los curables e incurables los «piadosos», entre los cuales inician todavía un apartado particular, en el *Gorgias* y en el *Fedón,* los verdaderos filósofos.

El mito del *Gorgias* se limita al juicio. Las otras dos obras imaginan más adelante —y esto es probablemente lo más notorio y mejor— un cuadro cosmológico bastante pensado, en el centro de este relato del destino del alma[16]: el *Fedón,* el cuadro del círculo de la Tierra con sus cavernas y canales de enlace; *La República,* el huso celeste con sus esferas. En el *Gorgias* es ya vivaz el pensamiento del cosmos (507 E), y Sócrates, para el excelso ejemplo que pone frente al representante del desorden, para el orden del mundo se refiere a los «sabios». Pero la cosmología todavía no se introduce aquí en el mito, seguramente porque el diálogo se limita casi por completo a la esfera ético-política. Las otras dos obras están dirigidas igualmente en mucho mayor grado a la esfera del conocimiento, en donde efectivamente el conocimiento de la Naturaleza sustenta un rango particularmente alto.

/La cosmovisión mítica socrática/

En el relato que da el Sócrates del *Fedón* acerca de su desarrollo filosófico se ha seguido una visión del mundo que mostraría al Universo como un sistema de orden más o menos perfecto. Así, en tal explicación del mundo la forma de los cuerpos terrestres y su posición en el espacio del mundo tenían incluso que desarrollar ese principio de lo «mejor». El desengaño sobre todo lo que se encontraba en semejante explicación en Anaxágoras y la limitación a las directrices del lógos (ἐν λόγοις) no impidieron a Sócrates reconocer que muy a gusto se habrían dejado de instruir en aquellos contenidos de cosas sobre la Naturaleza (99 C). ¿Es una casualidad que en el mito del final un «cualquiera» estableciera una visión del mundo que, en esencia, resultaría suficiente para lo que anteriormente se perseguía? La Tierra es un círculo en medio del cielo. Ella no necesita el aire o cualquier otro sustrato mecánico de apoyo, sino que llega a mantenerse a sí misma en equilibrio. Con ello se encuentra entre aquellos que han reducido la detención de la Tierra a causas materiales (97 D, 98 C 1). Pero luego será construida la Tierra de tal manera que las demostraciones más reales de la Naturaleza (como mareas, vientos, fuentes y erupciones volcánicas) llegarán a ser entendidas desde esta formación, y asimismo al mismo tiempo se establecen los lugares simbólicos para el destino del alma: el interior de la Tierra, las cavernas —para el tiempo de vida terrenal— y la «Tierra más propiamente»[17]. Esa armonía de construcción causal y teleológica colma las pretensiones y esperanzas anteriormente expresadas. Todavía la formación del mundo en el *Timeo* se mantiene por completo bajo el mismo doble aspecto.

En *La República* es objeto de consideración ya no la Tierra como medio del edificio del mundo, sino ese mismo edificio del mundo con sus esferas. Aquí se mostrará el destino de la Humanidad en su necesidad (que la libertad del individuo no saca sino que incluye). Las tres diosas del destino —Cloto, la que hila; Láquesis, la que da el lote;

Atropos, la ineludible— son hijas de Ananke, la necesidad. Del seno de Láquesis serán tomados los lotes. Bajo el trono de Ananke deben caminar las almas para adquirir de manos de Cloto y de Atropo confirmación e inalterabilidad para la libre elección de la nueva vida. También son esas manos, de las Moiras sin embargo, las que mueven las rutas de las estrellas y en el seno de Ananke se hace girar al huso del mundo. Así se enlazan sucesos cósmicos y destino humano. Asimismo la interdependencia es aún más profunda. La imagen del mundo dispone la ciudad, la ciudad de la educación en la que la astronomía ha sido erigida como un auténtico objeto de educación. La astronomía que se ha pensado allí es, sin embargo, escuela preparatoria de la dialéctica (VII 529 C y ss.): no es su objeto lo abigarrado de las experiencias celestes, sino las verdaderas distancias, números y formas que, consideradas con el puro pensamiento, se relacionan, con los ojos fijos en el cielo, como imágenes con su prototipo. Una construcción tal del Universo y de su movimiento según puras proporciones matemáticas: eso es —siempre también como bajo un ropaje lleno de cuentos— el huso con sus volantes. Si entonces en cada volante girase alrededor una sirena que emitiese cada vez sólo un tono, de forma tal que «en conjunto los ocho sonasen en una armonía única», uno se tiene que acordar entonces del libro séptimo, en donde se sitúa en la verdadera astronomía la auténtica doctrina de la música que sólo tiene que actuar con la consonancia de la pura proporción de los números. Igual que aquí se enlazan astronomía y música, también radica en esto (ya visto por los pitagóricos y de elevada seriedad para Platón) un caso modelo para toda comunidad y parentesco de las ciencias particulares, con cuyos métodos se pueden alzar hasta el objetivo que se pretende. Pero este cosmos de las trayectorias astrales y de los sonidos puros es sensible al alma y asequible en el Más Allá. De esta manera ella se encuentra en la proximidad de los más excelsos conocimientos. Todavía falta la contemplación de la más egregia imagen misma, que aportará por primera vez el *Fedro*. Aquí sólo parece pensada en lo que las almas reciben del bien en su viaje celeste para el aspecto: «aspectos de inaudita belleza» (615 A).

/La interpretación neoplatónica del mito/

Una última y excelsa cosa. La interpretación neoplatónica del mito, que tenemos ante nosotros en el engaste arreglado por Proclo, se mueve en esa dirección: igual que nuestra alma debe ser una «politeía» ordenada y la ciudad repite el recinto ampliado del alma, así muestra el cosmos, tal como incluso una vez se presenta en el mito del final, «lo mismo en medidas mayores» (*τὰ αὐτὰ μειζόνως* II 99,23). Se podría renunciar a interpretaciones particulares, porque se podría

seguir paso a paso lo designado expresamente por Platón. Pero, tan pronto como se echa una ojeada al *Timeo*, que dibuja una vez más la imagen de la ciudad antes de dirigirse al edificio del mundo, quedaría evidente así la «simetría» entre ciudad y cosmos. Cuando en el *Timeo* (98 CD) se dice que tarea del hombre sería conocer la armonía y movimientos del círculo del Universo y concordar lo conocido con el que conoce, en la medida de la primitiva naturaleza (*κατὰ τὴν ἀρχαίαν φύσιν*), así queda explicada la simetría entre alma individual y cosmos. A la analogía entre alma y ciudad remite toda construcción de la *Politeía* platónica. Y eso significa seguramente leer esa obra en el sentido de Platón, cuando se ve que termina en el mito del final las dimensiones generales: alma humana, ciudad y cosmos se contemplan como tres formas colocadas en simetría respecto al mismo centro. Y, asimismo, a su vez no como esferas separadas, aunque construidas a la vez formadas una bajo la otra, sino que, al igual que el hombre pertenece en su esencia a la ciudad, así parece él también pertenecer en su esencia al cosmos. Como en el *Fedón* el círculo de la Tierra, de la misma manera parece aquí organizado el edificio del mundo a fin de crear para el alma humana el espacio medido en correspondencia con ella. Los grandes mitos del alma presentan, en correspondiente turno al final de una obra, el Más Allá no sabido de la vida, después de que previamente, con la mirada sin duda en el ser eterno, ha sido conocido en el Más Acá el orden determinado o lo cognoscible conceptualmente de lo de aquí. Se trata de variaciones sobre el único tema que, asimismo, sólo se adapta a estos diálogos. Pues de diferente manera que los mitos de los primeros grados platónicos no son estos verdaderamente socráticos un juego chistoso sin respuesta que, por casualidad, pueden encontrarse alguna vez con algo esencial. Así establecen la discusión conceptual previamente y conducen sus líneas más allá de las fronteras que se asientan entre la existencia humana y el conocimiento humano. O incluso más, en el sentido platónico: el mito que, más o menos como el lógos fue inventado, fue hallado a su vez, tiene, al igual que ése, su propia estructura. Y sólo entonces tiene el mito valor si se revela que sus líneas conducen más allá, sobrepasando al lógos.

Todavía queda una última cosa: Platón no se estremece, al menos en el *Menón* (86 B) y en el *Fedón* (114 D), por conmover la sabiduría del mito de nuevo al final, y no deja en efecto en parte alguna una duda de que aquí la verdad está mezclada con ficción poética. Ese volver a asegurarse pertenece muy en particular a la esencia del mito, «con ello no se podría preparar para lo rígido». En el *Menón*: «Desearía así no reemplazarlo completamente». En el *Fedón*: «Esto es así o algo parecido». Pero de esta manera es más inquebrantable la seguridad de las consecuencias que el mito ha confirmado: «Se podría estar confiado sobre el destino del alma, si se hubieran evitado en la

vida las alegrías corporales, que apartan del aprender, y se hubiera arreglado el alma con los adornos que muy propiamente le corresponden» (*Fedón* 114 D). «Se debe precaver uno más ante la actuación injusta que ante el sufrir injusticias; se debe cuidar en ello no de parecer bueno sino de serlo; si alguien exige lo injusto, debe ser castigado por ello, y realizar esto es el sentido de la Retórica» (*Gorgias* 527 B). «Sedebe creer en la inmortalidad y mantenerse siempre en ascensión, practicando justicia junto con la razón en todas sus formas» (*La República* 621 C). La concordancia queda delineada. El mito tiene su valor característico como «directio voluntatis», para decirlo con Dante. Por ello, como sus líneas concuerdan con la discusión conceptual, desembocan así de nuevo en las exigencias pedidas a la vida, las que el diálogo había explicado y fundamentado.

/El espacio mítico del Fedro/

Tercer Grado. Con el gran mito del mundo y del alma, en el *Fedro,* alcanzamos un nuevo grado en la formación platónica de mitos. Pero, en las partes del diálogo en que esos mitos ocupan el centro, se encuentran aún tres narraciones míticas pequeñas. Tiene muy poco de casual el que lo paisajístico en el *Fedro* tenga un valor más fuerte que en cualquier otra parte de Platón. Y, en tercer lugar, no es ninguna casualidad el que se toque en la conversación la historia de Boreas, porque Sócrates y Fedro están paseando por el Iliso, y la metamorfosis de las cigarras, porque ambos se encuentran echados en medio de los inauditos ruidos de un mediodía mediterráneo a la sombra de los plátanos. Más bien todo eso se comprende en conjunto. Tiempo y hora constituyen, en unión de los mitos, el paisaje anímico de la obra.

La leyenda de Boreas y de Oritia (229 B-230 A) también presta el espacio a una figuración mítica un poco así como en un cuadro de Poussin, y esto puede venir de perlas para que la mirada inmediatamente caiga sobre otros personajes de cuento: centauros, quimeras y gorgonas. Pero entonces sería explicable el sentido concreto en el que aquí se ha hablado de todo eso. Sócrates se aparta del presunto pensamiento de si la historia podría ser verdadera o no, o de cómo se podría explicar. No tiene tiempo para ello, porque todavía él —según la sentencia délfica— no se «ha conocido a sí mismo». Pero por medio de eso no le será indiferente el mito, mucho menos indiferente que a aquel nueve veces listo. El, con la mirada en el mito, se prueba a sí mismo si él es más complejo y más engreído que Tifón. O sea, aprende en el mito, que él acepta como dado, para su única tarea.

El cuento de las cigarras (258 E-259 D), las que en un tiempo como seres humanos se habían olvidado de la comida y de la bebida en

medio de su pasión por las Musas, anima el espacio, lo mismo que lo precedente, con figuración mítica. Pero enseguida expresa la advertencia de no dejarse confundir por las cigarras sino «ponerse a conversar», y hace a las Musas presidentas de la conversación filosófica, que se ha confundido ella misma con una obra musical. Y también resulta significativo el pasaje del diálogo en donde se halla el intermedio, allí exactamente en donde comienza a desarrollarse la discusión mediante una escaramuza llena de seriedad.

La historia de Theuth y Thamús (274 C-275 C) no tiene un recinto paisajístico como las dos primeras. Pero se encuentra, como la segunda, en una significativa cesura allí en donde comienza la última discusión. Y un verdadero lazo objetivo se establece entre ambos cuentos. Igual que el segundo se tomó para el uso musical del discurso, así avisa el tercero ante el abuso de la escritura. Los dos puntos fronterizos de la conversación del lógos llegan a estar fijados jugando en él.

Así aparecen entrelazados el primero y el segundo de los mitos a través del recinto espacial, el segundo con el tercero a través del recinto objetivo del diálogo *Fedro*. En conjunto conforman, dentro de una discusión muy técnica y abstracta, el país montañoso mítico sobre el que se eleva la cumbre del gran mito central.

Se diferencia mucho de los mitos en el *Gorgias, Fedón* y *Politeía.* En aquél sería visto el Más Allá en la prolongación de esta vida como un juicio con premio y castigo, y se ensancharía en primer lugar desde allí aspectualmente a lo telúrico en el *Fedón* y a lo cósmico en la *Politeía;* de esta manera se trastoca aquí la relación. Se toma enseguida la posición en el cosmos y aparece en primer lugar, dentro de ese espacio más o menos de grosor, el destino correspondiente al alma humana individual; así que también aquí se ha visto una vida terrena como un punto en la gran esencia del mundo. Y ese mito transcurre —no de diferente manera que en *El Banquete,* pero con tanto más peso cuanto más allá entresaca— en el centro del Todo. Igual que en *El Banquete,* también aquí había puesto Sócrates la pregunta fundamental en la esencia de aquello sobre lo que se hablara (237 BC); luego, había dejado atar juntas las formas de la «manía» en un sistema cuadrimembre y había desplegado como cuarto miembro la manía erótica, a partir de la doctrina del mito.

Resulta una novedad en el *Fedro* que preceda al mito una discusión sobre la esencia del alma —alma como movimiento—. Nueva es de ese tono la fuerte deducción conceptual e igualmente su contenido más solemne. Nuevo es el cuadro conceptual: movimiento, principio (ἀρχή), cambiar y perecer, inalterable e imperecedero —o más bien no es algo propiamente nuevo: se trata asimismo de aquella «búsqueda de causas en el apartado del cambiar y perecer», que Sócrates delineaba en el *Fedón* como el primer grado de su salida filosófica—. Más bien asimismo se trata de todo lo viejo de filosofía de la Naturaleza,

de lo «presocrático». De hecho encontramos en Parménides, Empédocles y Heráclito una concordancia de terminología y de pruebas y en Alcmeón (como se ha demostrado ampliamente) una visión general muy familiar, allí y también aquí se deducía la inmortalidad del alma a partir de un movimiento eterno, y los movimientos eternos se veían del mismo tipo que el movimiento de los astros[18]. En el *Fedón* también se apartaba Sócrates de toda investigación, pero aquí aparece fuertemente impuesto en ella. Ve «lo que se mueve a sí mismo» como esencia (οὐσία καὶ λόγος) del alma. Ve también el principio del mundo y del alma como uno solo. Pero esto no sucede así de forma que el Sócrates de Platón vaya a recaer sencillamente en el modo de investigación del que se había apartado por entonces. En el punto central del mito también aquí se establece la necesaria situación del juicio, sucesivamente de alma y «eidos», tal como se encuentra en el punto central del filosofar platónico. El cuadro conceptual de filosofía natural no sustituye en algo al recinto central, sino que fue construido previamente a él —como ya revela el pasaje de esa deducción en la construcción total del mito— en calidad de nuevo pasaje, porque Platón en la Filosofía de la Naturaleza sólo ve líneas que conducen al recinto de la filosofía del Eidos.

/*El papel del mito en la formación del alma*/

El siguiente grado en la construcción del mito es la formación de la imagen del alma, después de que la tarea, para hablar de cómo es realmente su esencia, ha debido ser dada como «completamente divina». En la nueva visión del alma en el *Fedro* se abren paso dos motivos de imágenes. El carro tirado por corceles y el hecho de que sean alados. El primer motivo se encuentra hasta, en una particular ejecución, en la India, en el *Katha Upanishad*[18a]. Allí aparece el carro del cuerpo humano. El intelecto (buddhi) lo conduce. Las bridas que arrastran son los órganos del pensamiento (manas). Los corceles difíciles de dominar son los sentidos. La verdadera alma, ella misma (atman), viaja en ese carro. ¿Ha tenido que venir desde Oriente esa imagen hasta Platón? Sí, si luego la hubiera acomodado a la doctrina del alma tal como ésta predomina en *La República*. Pues la imagen de Platón, frente a la india, es simplificada y diferenciada. Los dos caballos son de diferente tipo: uno es el «ansia», el otro es el «thymos», la voluntad, el ansiar. El espíritu dirige a ambos en equilibrio o se deja arrastrar con el carro a lo profundo.

La imagen del carro podría estar inspirada de lejos; Platón deja que predomine un segundo motivo: el carácter de alado. ¿Quién es propiamente alado: los caballos, el carro o el conductor? Eso no queda claro, no debe quedar claro. Alado es el Todo. Platón se encontraba rodeado de obras de arte en las que veía caballos alados o conductores alados de carro —Eros, Níke o Eos—; podrían ser también ambos, conductor y caballos, alados. Y, sin duda, los cubos de las ruedas podían llevar alas: como frecuentemente se veía en cuadros aquel carro alado en el que viajaba Triptolemo distribuyendo el trigo entre los hombres. En el mito de Platón lo alado es expresión poética para eso que antes había sido formulado en el concepto de movimiento filosófico-natural de sí mismo. Un estímulo particular para la construcción de ese motivo de imagen podría haber sido para Platón el que en el relato precedente de creación poética el Eros alado había sido modelado para la Psique alada. Platón mismo parece pensar en eso cuando, poco después, pone en boca de su Sócrates sobre el dios alado del amor dos versos que atribuye a la «poesía misteriosa de un conocido homérida»[19]. Y realmente no sería una casualidad o una traslación lúdica, sino que en ello se explica que un alma es entonces completamente alma si es alma que ama.

Pero ahora llenan el alma sus propias solicitudes: ella anima, aviva. Si en un principio todo el recinto del mundo parece como un espacio de acción, por esa razón pasa ella por aquí avivando y moviendo, sucesivamente. Dos formas de «esencia de vida» (ζῷα) fueron hechas como las verdaderamente más visibles: las inmortales (los astros) y las mortales (los hombres). Desde el movimiento perfecto, con el que rodean todos aquéllos el cielo, el movimiento del alma humana significa una caída. Ella ya «ha perdido plumas» y se ha despeñado, cuando se encuentra un cuerpo humano y ambos se entrelazan. La encarnación como caída pecaminosa de autoinculpación del alma fue mostrada en el *Fedón* y en *La República*, al igual que el cosmos como espacio para su destino. En el *Fedro* se consideraba como un cambio del punto de vista de la perfección del cosmos a todo lo restante, y el mundo de los astros se mantiene como un mundo de vida más perfecta frente y ante la humana[20]. En esa nueva dimensión y con la nueva imagen, la contemplación de las ideas del alma eterna, que nosotros conocemos por los mitos del *Menón, Fedón* y *La República*, estaría formada una vez más. El movimiento «de arriba» habría ganado como «dirección» (ἄνω ἀγωγή), como «elevación» (ἄνω ἀνάβασις), como «contemplación de lo de arriba» (θέα τῶν ἄνω), en el símil de la caverna de *La República* su expresión hasta ahora más alta. Por medio de la imagen de lo alado estaría ahora organizada esa aspiración del alma como un camino de esencia, y «lo de arriba» presentaría una nueva fijación cósmica. Pues el «lugar inteligible» (τόπος νοητός) de *La República* (VI 509 D, VII 517 B) estaría aquí enlazado con el «lugar supraceleste» (τόπος ὑπερουράνιος) y también con la imagen del cielo que efectivamente, según la etimología de Platón, es lo supremo «visible» (οὐρανός = ὁρατόν, *La República* 509 D). Y el mismo momento formal cósmico o, si se prefiere, astronómico

conforma también la contemplación de las ideas de *La República,* se relaciona con el movimiento del círculo de estrellas o con la extensión de los dioses imaginada según su modelo: las esencias de la vida inmortal se mantienen en el «dorso del cielo» y la rotación del círculo se toma con ella; ellas contemplan lo que se encuentra afuera del cielo. La familiaridad del alma con el «eidos» fue el conocimiento básico que en el *Fedón* determina la «prueba de inmortalidad». También será esto ahora reformado en la misma dirección. La visión de las esencias eternas es el alimento del alma. Efectivamente, según su fuerza alada, consigue participación en esa comida. La encarnación como hombre depende de la «ley de la adrasteía», si ella ha llegado a esa visión. La periodicidad del destino del alma estaba pensada en el *Fedón* (107 E) sólo con «los muchos y grandes recorridos del tiempo». En *La República* (X 615 A) se revela el «viaje de mil años» como décuplo en recompensa de la vida asentada en cien años. En el *Fedro* se encuentra asimismo el período de mil años sometido a un décuplo mayor, sólo que los filósofos, después de tres períodos de mil años, se apartan ya del círculo del llegar a ser[21].

La República Parte de este tipo de vida y determina desde ella lo restante. El *Fedro* ve en primer lugar el gran orden cósmico y dentro de él también la existencia humana. Resulta mucho menos casual que la repartición del alma en tres clases de valor y ante todo la particular clase de los «incurables», como ya fue establecido desde el Gorgias hasta *La República,* se encuentren aquí dadas y colocadas a través de aquella sucesiva gradación en las nuevas formas de almas, desde la de los filósofos hasta abajo en la de los tiranos (248 DE)[22]. El que mire estas cosas desde el cosmos y no desde la vida humana, ése ha considerado lo «alado» parte perteneciente a la esencia del alma que no tuvo capacidad para desechar por completo ninguna alma humana, porque pertenece a su esencia de forma que ella, una vez que «ha visto lo verdadero» (249 B) y con ello sus posibilidades, puede siempre verlo de nuevo. El juicio de los muertos, el sacar la suerte y la elección de la vida más apropiada aparecen contado en *La República* con el mayor detalle. En el *Fedro* (249 AB) tan sólo están brevemente pensados. Se sumergen así en un episodio en el gran drama cósmico. Para una realización tan grande juega en él la anámnesis. Igual que en el *Menón* y en el *Fedón* también es ella aquí el rayo que une «eidos» y alma, sólo que aquí el viaje del alma y el lugar supraceleste presentan sobre el aspecto más simple que los diálogos anteriores una dimensión más profunda. Así se dice, pues, por un lado que la dialéctica filosófica misma es inmediato «recordar» (249 BC) y por otra parte está fundamentada en el recordar la «manía erótica». Por tanto ambos movimientos, que conducen hacia arriba hasta el Eidos, toman el rumbo de la anámnesis. Con lo cual parece también que el apartarse del mundo y el cómo se separa la esencia del filósofo —cuya

descripción se recuerda aquí en el símil de la caverna de *La República* y en el episodio del *Teeteto*[23]— constituyen algo necesario, porque sus almas aladas, que han contemplado las ideas, buscan necesariamente con el recordar el desviarse hacia allí, «en donde el dios mora, para convertirse en divinas» (πρὸς οἷσπερ ὁ θεὸς ὢν θεῖός ἐστιν).

En la última parte del discurso del *Fedro* (249 D-256 E) estaría captada la situación en la existencia humana, y llegaría a ser encubierta belleza terrenal y sociedad amorosa de los hombres —también el contenido esencial del *Lisis,* del *Alcibíades* y ante todo de *El Banquete*— nuevamente colmadas con la dinámica mítica y la construcción de imágenes del *Fedro.* La belleza humana permanece como objetivo, igual que en *El Banquete,* al que se dirige el amor. Pero aparece completamente nueva como modelo de una de las imágenes que el alma ha visto en su viaje, y verdaderamente no se sirve de una sino de aquella en la que, por los ojos terrenales, fue sobre todo reflejado el modelo[24]. A partir de eso explica Sócrates, hasta en lo más característico, la conducta del enamorado tal como se presenta en la vida. El hombre busca la proximidad de la belleza, porque ante su visión crece el plumaje de su alma. Los dolores de amor son dolores de crecimiento. Cada mezcla multiforme de placer y dolor, en que vive el amor sensible, toda singularidad en la ascensión del enamorado sensual existen sólo para captarlos en la verdad, si yo sé de las plumas del alma y también del Eidos. Pero eso no llega finalmente para Sócrates en esos pasos. Para él cada verdadero amor es amor que educa. La interdependencia entre amor y educación es formación del amado según la imagen del dios de quien ambos, el amante y el amado, se han convertido en seguidores; con ello concibe la obligación de este actuar igualmente también para el que educa: mirar al dios y asemejarse cada vez más a él. Asimismo lo más excelso, el amor socrático nunca es una perfección sin perturbaciones. Amor es lucha constante entre el conductor y los caballos por la hegemonía, y todas las distintas fases del amar, que se conocen en la vida, están entendidas a partir de esa lucha: el llegar a ser conmovido, igual que la realización del recordar en el conductor, la avidez sensible, como tormenta del caballo irracional, el respetuoso recelo, como temor de ese caballo domado ante la brida y rienda del conductor.

Ya en la dialéctica del *Lisis* se recogen las sentencias de que el malo no podría ser amigo del malo y de que el bueno tendría que ser amigo del bueno. También esas frases conducen ahora a una referencia a la transcendencia; en ella se revela la amistad como fundamentada por medio de la partida en común en seguimiento del dios, al que esos hombres se asemejan y pertenecen. Pero con ello entra entonces también en consideración el problema del amor recíproco. Para hacer evidente y sensible el amor tenía Platón que haber tomado de la representación empedocleo-atomística una imagen. Un «flujo»

(ἀπορροή) desde la belleza pasa de lo bello al enamorado a través de los ojos, y en él pone en crecimiento el plumaje (251 B). La corriente que fluye corre desde afuera y, al igual que de un objeto que se refleja, vuelve de nuevo a lo bello, a través de los ojos en el alma, en la que a su vez hace crecer el plumaje (225 C y ss.). El amado no sabe cómo pasa eso y se le escapa que él se ve «como en un espejo» en el enamorado. Así el amor recíproco consiste en una imagen (εἴδωλον) del amor. Se tiene que volver a pensar aquí en el *Alcibíades*, en el que la situación en la que están enamorado y amado frente a frente ha sido puesta con una intensidad inaudita hasta *El Banquete*. Allí tenemos la imagen del espejo: el amado se mira en los ojos del enamorado «como en un espejo» (132 E y s.). Y luego, al final, se muestra que el amor de Sócrates había «empollado» en el joven amor alado (135 E). Se ve cómo la nueva hechura de las imágenes del *Fedro* tira hacia dentro de sí de esa imagen anterior. Incluso más, se considera palpable cómo la imagen del Eros alado en el *Alcibíades* se vuelve hacia la imagen del alma alada en el *Fedro*[25].

Remodelado y pensado de nuevo sería también sin duda lo que *Alcibíades* reconoce en *El Banquete* acerca del sentirse atraído por Sócrates. Cuando se oye hablar del amado en el *Fedro*, él añora ver al enamorado, acariciarle, besarle, tenerlo en sus brazos; y cuando se ve luego la conmoción en el alma del enamorado, igual que el conductor y los corceles luchan por la primacía, así se encuentra la relación de Alcibíades y Sócrates exaltados a lo vulgar y transpasados por la nueva fuerza de imagen. Finalmente llegan a estar los diferentes grados de pureza en la relación amorosa —el primer grado el del «enamorado de la sabiduría», en el que el conductor del carro se mantiene como amo; y el segundo, el del «amante fiel», en donde el caballo noble en unión con el innoble durante un tiempo consigue la victoria— esos grados se convierten de nuevo en significativos en una visión escatológica para el destino futuro del alma[26].

Igual que el mito de *El Banquete*, así se encuentra también el del *Fedro* a mitad de la obra. Eso hace que se desvíen en primer lugar del plan de primer término, según el cual las piezas de muestra de discursos son para la discusión teórico-retórica de la segunda parte del diálogo. Pero, como la totalidad del diálogo llega a una profunda explicación, probablemente así también el lugar del mito en él. *El Político* sigue, aunque está confeccionado por completo de diferente manera, asimismo en ese punto al *Fedro;* el *Timeo* llena completamente todo el espacio con el mito. Así aparece aquí algo delineado y pensado para el tercer y cuarto grado de la mitología platónica.

/El papel del mito en el Timeo/

El mito de la creación del mundo en el *Timeo* es tan singular y asimismo extiene sus inesperadas raíces hasta la obra temprana de Platón. El motivo mítico de la creación se revela ya en el *Protágoras* como puesto en frente, y, a pesar de la limitación a la «especie mortal», denota indudablemente sendas del *Timeo*. Luego presentaba familiaridad con el discurso de Aristófanes en *El Banquete*. Pero si se contempla también aquí a la primera visión del hombre en el centro del Todo, se encontraría así plenamente ya un desplazamiento del punto de dificultad. La figura de circunferencia de los hombres primitivos, su movimiento circular y el parentesco con los astros, sus productores, son, sin duda, juegos de cuento popular. Pero se muestran previamente en el *Timeo*, en donde el Demiurgo implantó en los astros las almas humanas (41 D), las asentó en la Tierra, en la Luna y en los demás «producciones del tiempo» (41 E), con lo cual luego los dioses inferiores —y se encuentran éstos, los astros, a su vez incluso entre los dioses de la fe popular— crean para esto un cuerpo humano; y en donde el camino de la vida humana consiste en que los movimientos circulares del comienzo, a partir de la confusión en un principio, se vayan poniendo más claramente en lo correcto (90 CD). Así en aquel juego fantástico de Aristófanes se delataba la unión del hombre con la construcción ordenada y divina del mundo.

Está desde siempre presente la imagen de la «creación» en la fantasía platónica y temprano aparece ya para sacar en sí el objeto «mundo»; es evidente de esa manera en una segunda línea de la escatología platónica cómo ese objeto «mundo» —siempre en el sentido de cosmos ordenado, lleno de las ideas divinas— va aumentando en importancia más y más.

Mientras que el *Gorgias* contempla sólo el destino del alma, se ha creado en el *Fedón* para ese destino un espacio en el que se desarrolla la imagen telúrica. Y, si aquí ya se mueve el círculo del mundo en medio del espacio del mundo, así, en el mito del final en la *Politeía*, la construcción telúrica se amplía a cósmica. En el *Fedro* quedará completado el destino del alma humana como un miembro del Universo. De esta manera se aprecia cómo el momento de la «creación» y el momento del «mundo» en Platón se mezclan moderadamente en el mito de la creación del mundo.

Ese mito toma en sí mismo el contenido de la vieja filosofía de la Naturaleza, y con ello el pensamiento de Platón se extiende, como en un último y muy amplio anillo, sobre la zona de las primeras especulaciones. Rellena con ello una estrecha ley[27]. Le sirvieron de ayuda en esta labor, como anteriormente veíamos, Parménides y Heráclito; y en la delimitación entre ser y seres, tal como deberían representarse según el desarrollo del «eidos», le enseñó Pitágoras a consi-

derar el Universo como un sistema de orden matemático y a introducir en ese cosmos a la Humanidad urbanizada. De esa manera, en su empeño también de entonces en dominar el contenido de la experiencia individual, encuentra ayuda entre aquellos que habían escrito «Sobre la Naturaleza». Los análisis demostrarán más tarde cómo se remite a la «dóxa» de Parménides, Empédocles, Anaxágoras, Leucipo, Demócrito y Diógenes de Apolonia no menos que finalmente a Alcmeón y a los médicos, incluso hasta en el texto propiamente dicho, y cómo se funde esa doctrina en su propio metal.

Parménides y Empédocles habían aportado sus opiniones sobre la Naturaleza en forma de cosmogonía; en realidad en forma de mitos cuyas potencias divinas —Afrodita, Filía o Neîkos— se encargan de la creación del mundo. También encontró Platón precedentes de ello en la zona griega. Si ya las historias orientales de la creación habían entrado en su círculo de conocimientos, si de alguna manera Ahura Mazda le hubiera proporcionado un modelo para su creador del mundo, esa pregunta sería muy pertinente, aunque, con nuestros medios de investigación, no pueda contestarse definitivamente [28]. Pero, en todo caso, no se trata de limitación sino de necesidad cuando él hablaba en el mito de materia del mundo y de los astros, de cuerpo humano y de la interdependencia entre el cuerpo y el alma. Hasta lo que siempre es, hasta los rayos del «bien» llevan el camino dialéctico. Pero a un «lógos» estrecho le está vedado mostrar en las cosas del mundo cambiante cómo se afanan contra el «bien» y que «por eso cambian». De aquello junto a lo cual uno encuentra distracción tras los esfuerzos de la dialéctica se pueden sólo contar «discursos probables» (59 CD) de si en el mito el buen dios crea el mundo según el modelo de las formas eternas, de si «noûs» concluye la obra de persuasión de la Anánke, de un orden, lleno de figuras, profundamente hundido en aquel no-reino de la posibilidad, siempre sin forma y que siempre recibe formas [29].

En el *Fedón* (99 C) había dicho Sócrates: Iría gustosamente a la escuela de quien estuviere en situación de mostrar la construcción del mundo de forma que todo tuviese en conjunto «lo bueno y necesario» (τὸ ἀγαθὸν καὶ δέον). En el mito del *Timeo* rellena Platón esa profunda instancia de su pensamiento. Podía llenarla con aquello a lo que el pitagórico supeditaba el reino de toda filosofía de la Naturaleza anterior al motivo de pensamiento de orden matemático; Sócrates ponía en él el momento ordenado y formado del «bien» como un imán que da la dirección a lo que atrapa. Así es Sócrates, el oyente —oyente activo—, cuando el pitagórico relata el mito de la perfección del mundo de las ideas.

Con el *Timeo* se encuentra relacionado el *Critias*, de forma precisamente muy entrelazada, así que también en él el mito llena casi todo el espacio de la obra. El *Critias*, al menos en una mitad, se revelará como formado sobre el plan fundamental del *Menexeno*, incluso en formas tan diferentes. El elogio de Atenas, igual que en el discurso conmemorativo en el *Menexeno*, tal vez con toda la ironía posible, pero así y todo estaría reproducido; ahora se convertirá en el mito en el que los comerciantes de la vieja Atenas se desarrollarán a partir de la cosmogonía del *Timeo* y se va a convertir de una vez el pensamiento platónico de la ciudad educadora en una existencia mito-histórica; y, en tercer lugar, la Antigüedad egipcia, como recuerdo del hombre, se convertirá en la tradición del tiempo viejo que se contrasta (*Timeo* 27 AB). Pero una necesaria representación auxiliar, con la que llegaría a sustentarse el Todo, es la ley del inaudito hundimiento de la perfección del comienzo. En el *Timeo* aparece ostensiblemente como destino del alma perdida en encarnaciones cada vez más abyectas y en la ciudad como destino a modo gradual desde la forma perfecta hasta condiciones cada vez más imperfectas. Aquí se encuentra la formación del suelo ático (*Critias* 112 A), el hundimiento de la Atlántida, y con ello la constitución del mar Atlántico (*Timeo* 25 CD) —ambas que suceden en «una noche» o en «un día y una noche»—, la hipótesis geológica. Pero ella corresponde a un destino general, y allí en donde se interrumpe el *Critias* hemos ya formado a los atlantes como «la porción del dios desviado en sí mismo a través de lo mortal, que en mucho y a menudo aparece mezclado con él» (*Critias* 121 A). A partir de aquí está tan diferenciado en efecto también el punto secreto de unidad que se reúnen motivos para vislumbrarlo: el Eidos. El *Timeo* realiza la «idea del bien» en la creación, en *La República* fue introducido en relación con la acción humana. *Critias* recibe de *Timeo* al hombre como esencia natural determinada desde el Eidos pero, como toda realización, ya enturbiada en su pureza. Recibe de Sócrates a «algunas, entre estos hombres, particularmente educadas» (*Timeo* 27 A), también como esencias de imagen vueltas y dirigidas al Eidos. Egipto, en el relato de la experiencia platónica, constituía un asombroso ejemplo de una inconmovible existencia urbano-cultural, en contraste con el inaudito giro de las formas helénicas de vida, una esencia de ciudad, en el mundo graduado y sistemático de Platón, entre Atenas y la ciudad ideal. Sin duda el pensamiento debería presentarse a partir del hundimiento en donde se comprobó el doblete: El Eidos presente en este mundo y asimismo la realidad infinitamente separada de él; y en donde se sobrepasa esa introducción en aquel desarrollo mítico, que, desde la leyenda en Hesiodo de las edades del mundo, constituía una forma de pensamiento auténticamente helénica. Platón debería haber teminado el *Critias*, con lo que veríamos representarse eso en su continuación. Se encuentra, sin embargo, establecido por todas partes. Si tenemos el «verdadero mar» y el «verdadero continente» (*Timeo* 24 E y s.), de forma que aquéllos así llamados por nosotros mares y continentes parecen ya contener a és-

tos en el nombre, igual que las ideas respecto a la experiencia, así no podríamos vislumbrar cómo se habría realizado luego ese contraste. Sin embargo, aunque no resulte tan conocido, la Acrópolis, tal como era propiamente, tiene asimismo relación con los fragmentos que nos han quedado de ella: el Lycabeto, la colina del castillo, la Pnyx y una fuente que corre desde la actual Acrópolis a los muchos regueros (νάματα) en el entorno (*Critias* 112 A y ss.). Con todo, eso podría concordar con los novecientos años que el sacerdote egipcio coloca entre entonces y ahora (*Timeo* 23 E). Desde el mito del *Fedro* hemos aprendido que setecientos años constituyen un período del mundo; desde el mito de *El Político,* que van cambiando uno tras otro grandes períodos del mundo en los cuales o bien el dios permanece sentado al timón del mundo o el mundo se considera a sí mismo abandonado al paso de la Necesidad. Esos mitos y el *Critias* constituyen sin duda, por otra parte, desarrollos particulares. Se intenta, sin embargo, unirlos; de esa manera se proporciona al *Critias* el resultado muy aparente de que Atlantis y la vieja Atenas lleguen a situarse en el comienzo de nuestro período del mundo, hacia allí también en donde el Universo «se acordaba de la doctrina del Demiurgo y del padre, en la medida de sus posibilidades» (*El Político 273 B).*

/El mito de la ciudad/

¿Qué significa, sin duda, el mito de la vieja Atenas? Con el giro del discurso Atenas estaría aquí idealizada, se quedaría a su vez tras la voluntad de Platón tan ampliamente como el ideal tras la vida. Más correcta sería la respuesta: Atenas fue idealizada, estaría ella misma llena de ideas tanto como se parece sobre todo a la ciudad de la *Politeía* platónica y a la construcción del mundo en el *Timeo.* Eso en Atenas se podría seguir como una experiencia histórica, a su vez, sólo en la forma de mito histórico o de novela utópica. Ya que Platón inventó esa creación, ya que hace presentarse en las fiestas de las Grandes Panateneas con el mito del universo, ya que lo puso en boca de su tío lejano Critias [30], el abuelo del «tirano» Critias, ya que ponía a Sócrates, víctima de esa ciudad de Atenas, como el oyente de su elogio, instituye la expiación de una acción tan hostil. El camino del *Menexeno* al *Critias,* o sea el camino desde un discurso de alabanza, construido muy irónicamente al viejo estilo de los años 80, hasta allí en donde el Eidos de esa Atenas era sensible en su ser verdadero y verdadero sentido. En el *Critias* responde Platón a la recriminación que seguramente sus contemporáneos atenienses, igual que en época más reciente Niebuhr, habrían difundido de que él era un mal ciudadano [31]. Se trata de una reconciliación con Atenas. Tal vez fuera una necesidad el que esa reconciliación tuviera que permanecer incompleta.

Paleo-Atenas es Atenas idealizada lo mismo que Atlantis es Oriente idealizado. Ambas son imágenes muy contrapuestas y asimismo de ninguna manera tiene Atenas de antemano la superioridad incondicional que se suele ver. Ambas ciudades están, en efecto, fundamentadas por los dioses, si bien Atlantis, en tanto que construida como la más rica y más artísticamente, lleva en sí el mayor peligro de decadencia, y por ello, en el tiempo de la guerra con Paleo-Atenas, ya se encuentra muy alejada de la perfección de los comienzos. Lo que sobre todo está contrapuesto aquí son las dos paleo-constituciones de las que, según expresión de Platón en *Las Leyes* (693 D y ss.), se derivan todas las restantes: una se llama monarquía y democracia la otra. El gran ejemplo histórico para la una —como así se mostraría luego— es Persia, para la otra es Atenas. De ambas formaciones se debe necesariamente tener parte, si tienen que predominar libertad y amistad en unión de comprensión. En la oposición histórica entre Atenas y Persia se explica la mítica entre Paleo-Atenas y Atlantis.

Atlantis está regida por un rey supremo y nueve príncipes territoriales. El palacio del rey supremo y el templo de los fundadores divinos de la dinastía se encuentra en el centro de la capital, en el medio del círculo, en una isla-ciudadela rodeada por canales circulares. Un rígido sistema feudal establece una determinada prestación militar, como servidumbre, en cada una de las 60.000 parcelas de tierra geométricamente iguales. Cada uno de los príncipes tiene absoluto poder en su parte del territorio. Pero su mutua conducta aparece fuertemente determinada mediante la ley sagrada: en una estela de «bronce» permanece grabada, exactamente en el punto medio del círculo en la isla central. Así el señor de esta monarquía es la ley y no el hombre en sentido más estricto. Nada puede delinear con más fuerza su esencia en el comienzo que la facilidad con la que «se llevaba como una carga el peso del oro y de las demás riquezas» (121 A) y la convicción de que «todo se desarrollaba a través de una sociedad de amistosos deseos unida a la más alta virtud» (ἐκ φιλίας τῆς κοινῆς μετ' ἀρετῆς).

Entre los persas, Ciro —así lo ve Platón en *Las Leyes*— era un buen soberano que amaba a su ciudad (φιλόπολις), sólo que le faltaba instrucción y no se preocupaba de administrar. Más claramente estaría esto en Darío, que no es imaginado como un déspota absoluto: junto con otros seis ha conseguido el reino; lo ha dividido en siete partes y aún habría huellas restantes de esa igualación. Ha proporcionado leyes e introducido una reconocida igualdad, la «distribución de Ciro» (τὸν τοῦ Κυρίου δασμόν), que, junto con la ley, garantizaba a todos los persas amistad e igualdad (φιλίαν καὶ κοινωνίαν). De fundamento va ese orden en el que prevalece la abundancia (τρυφή 695 B); el que amenaza también la esencia común de Atlantis y en el que el despotismo ha transpasado la medida acordada, y así amistad e igualdad (τὸ φίλον καὶ τὸ κοινόν 697 C) son destruidas. La avidez

de más es, aquí como allí, lo que destruye la ciudad (*Critias* 121 B, *Las Leyes* 697 D), porque la pérdida del éxito hace desarrollarse la guerra de conquista. Y como nosotros hemos experimentado desde ese punto, a partir de la caída de la milicia entre los persas, de esta manera podemos presumir que sólo para ello está imaginada con cálculos tan precisos la constitución del feudalismo en Atlantis; ya que en la guerra de conquista contra Atenas había quedado mostrada la descomposición de esa condición.

Así Atlantis es la monarquía idealizada, o sea, un poder centralizado en el que asimismo igualdad y ley proporcionan el señorío; Paleo-Atenas, la democracia idealizada (en el sentido de *Las Leyes* de Platón), o sea, una esencia de ciudad construida sobre la igualdad de los ciudadanos, en la que, asimismo, el principio de dominio se encontraría remitido por la gradación permanente y la ley de que cada uno completa con su tarea. Ambas formas de ciudad llevan en sí el germen de la caída, en el que se rompe lo construido anteriormente según las leyes del número y de las formas geométricas, y que suele conducir a aquella guerra de conquista que, si Platón no hubiese dejado incompleta la obra, hubiera llegado a convertirse en un Maratón idealizado[32].

En el *Critias* se encuentra, como algo distinto que en *El Político* (268 D y ss.) un mito político en la época tardía de Platón. Anteriormente fue anotado respecto al *Protágoras* que se encuentran conocidas consideraciones acerca de la existencia humana en el paleo-tiempo, acerca del florecimiento de la civilización y acerca de la participación de los dioses en el destino de la Humanidad muy parecidas ya al primer grado en la construcción platónica de mitos. Pero, sin duda, eso fue llevado en el tercer grado a una forma por completo distinta, que queda más clara con la comparación con el *Timeo*, por un lado, y con el *Critias*, por el otro. En relación con ello concierta —se podría decir: a partir de aquello concertó— el Demiurgo los bienes de la creación que garantizaban la existencia y la formación del Universo como un cuerpo perfecto, pero asimismo cuerpo, el movimiento circular como aproximación al movimiento perfecto y la confusión del paleo-principio. En relación con el *Critias* concierta —y, a su vez, se aleja de él— que allí los dioses sortean entre ellos toda la Tierra por lugares, aquí están distribuidas por zonas todas las partes del mundo entre los dioses. Allí serían los dioses, aquí los démones divinos, los que, igual que pastores, se encargan de los hombres. «Como con un timón» conducen ellos a las almas humanas en el *Critias;* el timón del mundo se pierde y quedan a su vez sin el timonel divino en *El Político*. En aquél disminuye la participación divina entre los hombres, porque se encuentra mezclada con muchas cosas mortales y predomina la forma humana de sentir; aquí es eso todo el Universo, el que pierde poco a poco su perfección por mezclas entre las corporeidades o porque

lleva en sí menos de bien pero una fuerte mezcla de opuestos[33]. Se nota que aquí fue introducida en el Universo, de modo más fuerte que en el *Critias* y de manera completamente distinta que en el *Protágoras*, la existencia urbano-humana. Lo que implicaba, al comienzo del *Timeo*, la repetición de la utopía de la ciudad, que fue formulada en *El Político* con incomparable fuerza: se trata de la delimitación cósmica de la «politeía».

El *Timeo* hace que el mundo consista en representación del Eidos en materia corpórea. Lo perfecto estaría representado y enturbiado enseguida por la corporeidad. Tanto en el Todo como en cada miembro particular se encuentran unidas «noûs» y Ananke y a partir de su internamiento está mezclado ese mundo.

El todo consiste en que el «Noûs» llegó a ser el señor sobre la Ananke (47 E 1). De modo completamente análogo se encuentra mezclada el alma del mundo a partir de «lo Mismo» y de «lo Otro», que se doblan por separado en los dos círculos de lo Mismo y de lo Otro, los que se representan en el mundo sideral como cielo de estrellas fijas y órbitas de los planetas (38 C); en el mundo físico, como espíritu y conocimiento, por una parte, y opinión y fe, por otra (36 E y ss.). Esa dualidad conjuntada entonces, que creó su expresión en la imagen del Universo y, una vez más, en el alma del mundo, fue asentada en el mito de *El Político*, por medio del motivo formal de los períodos del mundo, a partir de uno en otro y de uno con otro en uno después del otro. Espacios de tiempo, en los que el dios está sentado al timón del mundo, se intercambian con aquéllos en los que el timonel se ha vuelto a levantar de su atalaya y el Todo se mueve según las partes opuestas, a través de la necesidad del destino (εἱμαρμένη) y de sus innatas apetencias (σύμφυτος ἐπιθυμία 272 E). Los períodos de predominio divino significan el orden perfecto, la inmediata realización del «eidos» en materia mortal, en la medida de lo posible; y la senda irónica, que también actúa en esta imagen de la edad de oro, se encuentra allí para eso, para enseñar cómo tienen que privarse necesariamente todas las imágenes humanas de tal sustancia[34]. El período de alejamiento del dios tiende a la sustancia de la vieja realización, por la que el bien divino entonces ha permitido conformarse al cosmos y por la que fue reconducido todo lo que de artero e injusto sucede en el mundo. Pero lo que también contribuye así a la perfección y orden remite al recuerdo del tiempo de predominio divino. En esa idea de periodización puede también haber sido estimado el intercambio de Empédocles entre el régimen del Amor y del odio y puede desarrollar asimismo algo oriental[35]: todo eso para Platón sólo habría sido materia en bruto y es completamente propio lo esencial de ese mito que relaciona con el Eidos el mundo y la existencia urbano-humana en él. Ya que se trata de vínculos históricos, tenía que predominar el momento temporal en el mito. Pero eso sólo podría ocurrir

en la forma de período. En ella había figurado ampliamente Platón, en *La República* y en el *Fedro,* el destino del alma. En el *Timeo* enseña a ver como carrera cíclica al tiempo, que es el modelo de eternidad, y con ello se convertirá en punto de arranque de toda investigación sobre el Todo e igualmente en punto de partida de la Filosofía (*Timeo* 47 AB).

El mito se encuentra en medio del diálogo de *El Político*. El Eléata busca, a partir del trabajo oral de intento dicotómico de definición, una instrucción y espera de inmediato que la ojeada al mito junto a ese mismo método pueda serle luego de ayuda (268 C y ss.). El resultado es, pues, también una pequeña alteración del arte real de la ciudad. Pero uno siente inmediatamente la impresión de que el gasto del mito no resulta de igual peso que el beneficio conceptual, y Platón manifiesta esto mismo: «Nosotros hemos amontonado una maravillosa masa mítica y ha sido conducida a alegar más de lo que es necesario» (277 B). Para seguir con la tarea fundamental y previa del diálogo, que de hecho hubiera podido verse con más facilidad sin el mito, también será menos interrumpido el desarrollo del método conceptual por medio de aquel «juego». Más bien se trata de su aspecto para conducir a la vista desde la tarea previa de fundamentación hasta lo más profundo. El mito asienta a la ciudad en el Todo y permite que, a través de él, tome parte tanto en la perfección como en la necesaria imperfección; tanto en el Eidos como en la materia muestra la necesaria parada de la ciudad en lo malo, la necesaria pertenencia del político real a este mundo de lo imperfecto, pero también la necesaria relación de la ciudad y el político con lo perfecto, el Eidos, el dios...

Han sido contemplados por nosotros tres grados de la formación platónica de mitos, el uno vuelto hacia arriba a lo más próximo, también usurpado en sí mismo y por lo tanto claramente apartado. En el primer grado el mito aguarda hasta el límite del mundo socrático y pretende penetrar violentamente. Se muestra desarrollado aparentemente sin respuesta, de forma que —por ejemplo en el destino del alma y la evolución urbano-humana— proporciona algo que no puede ser referido, o no en primer lugar, por el más estricto y responsable lógos. A todo eso el Sócrates en Platón podría no dejar espacio alguno, hasta que por todas partes la aporía hubiese llegado a las palabras. En el segundo grado Sócrates en persona se apodera del mito. Aquí se encuentran los caminos que conducen al Eidos: el camino de Eros por medio de esta existencia, el camino de la muerte del alma en los límites de esa existencia en la que Sócrates avanza, después de que ha llegado al camino del conocimiento, tantas veces como sea posible o necesario. En el tercer grado permanece sólo en el *Fedro* todavía Sócrates —el Sócrates dominado por la «manía» divina— como portador del mito. Luego sólo atiende aún a cómo los demás le cuentan cuentos. Enseguida se aparta definitivamente el mito a mitad de la respectiva obra o llena por completo todo el espacio. Esas novedades formales constituyen un símbolo de la transformación del contenido. Ahora en él ya no se representa un camino sobre el que el Eidos mostraría el objetivo, sino que se forma dentro del mundo, de la ciudad, de la vieja Atenas. Así queda el Eidos secreto o expresado el punto focal de las curvas del mito platónico, igual que constituye el punto medio del filosofar de Platón.

/El sentido del mito en Platón/

Hegel ve en el mito platónico algo perteneciente a la pedagogía de la especie humana, que ya no necesita el concepto cuando se ha desarrollado [36]. Pero de un estadio infantil de la Filosofía, un grado sobre el que ya Platón habría avanzado, se podría hablar referido a Platón en todo caso en un sentido muy concreto, de forma que la conceptualización platónica estaría desgajada de una más aguda. Como creador tiene tan poco que superar como cualquier creador puede ser superado mediante el refinamiento o extensión de un medio formal. Sin duda, si efectivamente se rodea al mito con una traducción romántica de las que hoy perviven —precisamente así porque trata de cosas excelsas— se encumbra por encima de la elevada forma de expresión de Platón, y de esta manera se encontrará menor oposición en sí mismo. En el mundo único, irrepetible e insuperable de Platón el mito ocupa su lugar necesario. La transformación de su forma aparencial ilustra sobre la evolución de Platón o, dicho de forma más cuidadosa y correcta, sobre la evolución de la obra platónica. Pero podría predecir jugando, podría ser guía del camino, podría finalmente mostrar a lo eterno encarnado en este mundo de la Naturaleza y de la Historia: se encuentra, pues, en el cambio algo igual. Mito es el engaño mezclado con la verdad (*La República* II 377 A). Con ello, muy lejos de constituir una arbitrariedad, se fundamenta profundamente en la naturaleza del mismo ser y del conocimiento humano de ese ser. Pues la verdad pura es del dios: «Además son sin mentira (sin engaño, ἀψευδὲς) lo demónico y lo divino» (*La República* II 382 E) [37]. Así llegamos a un punto de vista que parece desde el mito relacionado con la ironía, en la medida en que se descubre y encubre enseguida, y aquí hay que vislumbrar una vez más el porqué el irónico Sócrates puede llegar a ser un descubridor de mitos; en efecto tendría que llegar a serlo porque el mito se encuentra ebrio de ironía y porque en el diálogo irónico de Platón tiene un sitio en todas partes allí en donde en primer lugar un rayo de la «epékeina» introduce más y más la carga de ideas en esta vida.

Ese es también el fundamento por el que en *Las Leyes* de Platón el mito suena sólo como de lejos [37a]. También el Eidos sólo es nóto-

rio en los límites, cuando al final de esta inmensa obra por una sola vez se ha exigido que los guardianes tienen que ser capaces de «mirar a la única idea» (XII 965 C). Así fue encajado un «mythos» en medio de los «lógoi» (IV 713 A y ss.) allí en donde se comienza paulatinamente a dar leyes: es la vieja historia de la edad de oro, en la que Cronos, como señor, introduce en los hombres acciones demónicas. Pero enseguida cambia el tono y aprendemos que la historia «habla en verdad». Una vez más aparece la palabra «mito» en el gran episodio del libro X acerca de las creencias correctas y falsas sobre los dioses: «Necesitamos los mitos para encantamiento de las almas» (903 B). También era perceptible una forma mítica (904 B) en: cuando el rey-creador «contemplaba esto, allí imaginó...». Así «imaginó» ya Prometeo, en el mito del *Protágoras,* y la palabra «imaginar» será pronunciada a veces en el *Timeo* por el creador mítico del mundo. Pero, a su vez, lo que por un instante se denomina «mito» enseguida estará en el «lógos» (903 B 5), en teología, se podría decir, o en un sermón. Lo que en el *Fedón* fue relato mítico de la elección de la suerte de vida y de la peregrinación del alma, será transformado aquí en lo legal de la Naturaleza. Conceptos de las ciencias naturales, como cambio de lugar, se ensalzan a lo alto peor que peor —a lo profundo, mejor que mejor—. Es como si se dejase a Anaxágoras, Empédocles o Demócrito. La visión mítica llena en el *Timeo* casi todo el espacio. Así en las leyes sólo por un instante sería perceptible la llamada mítica, cuando no correspondía propiamente a ese apartado de Solón...

En la gran carta al «Gran Can della Scala» habla Dante sobre las múltiples interpretaciones de su *Commedia:* «quod istius operis non est simplex sensus, immo dici potest polysemum» [38]*. El único sentido es el «literal» y frente a él se encuentran enfrentados por igual el «alegórico» o el «mítico»; cada uno recibe por su lado distintas formas. Est ergo subjectum totius operis, literaliter tantum accepti, «status animarum post mortem simpliciter sumptus». Nam de illo et circa illum operatur processus. Si vero accipiatur opus allegorice, subjectum est «homo, prout merendo et demerendo per arbitrii libertatem Justitiae praemianti aut poenienti obnoxius est»**. También de los mitos de Platón, que ya, en voz baja pero con claridad, preludian la gran poesía de Dante, se sigue siempre que se entienden o bien alegóricamente o bien moralmente o como guías. Pero, según una manera usual ya en otro tiempo para interpretar los dichos transmitidos de los dioses, contra la cual siempre se ha defendido Platón [39]. Nunca en realidad ha pretendido que sus propios mitos fuesen entendidos literalmente, por eso a cada instante son preparados nuevamente para retomar aquellas «místicas» explicaciones en la imaginación del comienzo. Platón no sólo evita el peligro de un dogmatismo metafísico, sino también la rigidez misma de una delimitación crítica de fronteras, lo mismo que él, mediante una forma artística de diálogo, evita la seriedad dogmática de la escritura rígida mediante la ironía. El mito alcanza «aquello de la vida secreta que él promueve a sentido abierto» y no sólo como un contenido vago. Más bien la evidente fantasía será conducida a un camino claro y terminado; los conocimientos obtenidos dialécticamente y las inquebrantables consecuencias de su comportamiento ético hablan en el mito y él, a su vez, en ellas. Multa namque per intellectum videmus —se dice en aquella carta de Dante— quibus signa vocalia desunt. Quod satis Plato insinuat in suis libris per assumptionem metaphorismorum. Multa enim per lumen intellectuale vidit, quae sermone proprio nequivit exprimere*.

* «Siempre se puede decir que aquello que en esta obra no es sentido corriente es polisémico». *(N. del T.)*

** «Es, por tanto, tema de la obra completa, entendida sólo literalmente, "el estado de las almas tras la muerte, simplemente considerado". Pues a partir de esto y en torno a esto se opera un proceso. Pero, si se entiende la obra alegóricamente, el tema es: "el hombre en la medida en que se encuentra forzado a recibir premio o a no recibirlo mediante la libertad de decisión de la Justicia que premia o castiga"». *(N. del T.)*

* «Muchas cosas, pues, vemos a través del intelecto —se dice en aquella carta de Dante— para las que faltan signos vocálicos. Y esto lo insinúa bastante Platón en sus obras mediante la aceptación de elementos metafóricos. En efecto, mediante una luz intelectual vio muchas cosas que no puede expresar con palabras adecuadas». *(N. del T.)*

SEGUNDA PARTE

CAPITULO X
INTUICION Y CONSTRUCCION

(UN PUENTE HASTA BERGSON Y SCHOPENHAUER)

La tensión entre intuición y construcción, «theoría» y teoría*, «manía» y dialéctica camina a través de la obra de Platón y allí, desde el principio, se encuentra tomada como en una tensión creadora. Tal vez aparece en él más fuerte, tal vez más consciente que entre la mayoría de los filósofos. Pero ninguna gran Filosofía existe sin aquella intuición central sobre la que se disponen todos los pensamientos conceptuales, a la que en consecuencia está dirigido y de la que irradia, a su vez, todo el pensamiento conceptual. En los primeros capítulos se intentó presentar esto en Platón, sobre todo en los tres primeros. ¿Sucede entonces que ya desde un principio mi punto de vista se encontraba bajo el influjo de Bergson y de Schopenhauer? En todo caso entre ellos encuentra el apoyo filosófico más fuerte.

En la obra miscelánea *La Pensée et le Mouvant* habla Bergson muchas veces sobre este objeto, sobre todo en su exposición «L'intuition philosophique» (1911) y en su «Introduction à la Métaphysique» (1903)**. El describe dos precedentes de su más vigorosa experiencia: primero, el brote de una filosofía creadora y la manera en que el filósofo vence conceptualmente ese brote; en segundo lugar —en un espacio más amplio y asimismo paralelo a él— la manera en que el historiador de la Filosofía busca conceptualizar en un sistema filosófico, cuando rastrea el brote creador y en él diferencia los elementos constructivos con los que el filósofo mantiene presente lo intuitivo para sí mismo y hace de ello partícipes a los demás.

Lo absoluto se observa desde el interior; así, describe Bergson en «L'introduction» (pág. 205), la experiencia propia es algo muy sencillo. Uno sólo puede aproximarse a ello desde fuera en un número infinito de pasos. De ello se sigue que lo absoluto sólo puede ser dado en una intuición, mientras que todo lo demás depende del análisis. Intuición es la «sympathie» por medio de la cual uno se traslada al interior de un objeto, a fin de coincidir con lo que es característico

* El término «theoría», que es transcripción del griego, significa «contemplación». *(N. del T.)*

** Hay traducción española con el título *Pensamiento y Movimiento*, en Obras Escogidas, vol. 1, 1959. En ella se encuentran recogidas «La intuición filosófica» e «Introducción a la Metafísica». *(N. del T.)*

e inexpresable. Análisis es la operación que reconduce el objeto a elementos ya conocidos, o sea, tales que sean comunes entre otros y él. El filósofo, se dice en la «Intuition philosophique» (pág. 155), no se sustrae a pensamientos que se extienden ante él. Se pueden decir mucho antes de que él llegue a ellos. Y cuando llegó allí, de esta manera ya no es el pensamiento, que luego es aplicado al movimiento de su espíritu, el que se encontraba fuera del torbellino; se anima con una nueva vida igual que la palabra que recibe un sentido en la frase.

A él corresponde también el comportamiento de doble faz del historiador de la Filosofía. Nosotros, dice Bergson (pág. 136), vemos un edificio doctrinal en su completa arquitectura. Tratamos de ejecutar el orden en pensamientos. Preguntamos de dónde vienen los materiales y encontramos los elementos de sistemas anteriores. Así se andan luego en esto hasta que, sin duda, se proporciona una síntesis más o menos original de aquellas ideas en medio de las cuales ha vivido el filósofo. Lo que Bergson describe aquí es el comportamiento en el que se mueve a lo lejos la Historia de la Filosofía. Para volvernos a Platón: así se ven desarrollarse lentamente las ideas en su obra temprana a partir de la definición socrática (Grube); van desarrollándose como la objetivación (hypostatisation) del concepto ético que Sócrates había descubierto (Shorey [1]). Igualmente ha llegado a ser formulado a veces esto: «En Platón, como en un hombre de sobresaltada sensibilidad y entusiasmo, el encanto del concepto ha llegado a ser tan grande que él involuntariamente trata y diviniza al concepto como una forma ideal». En esa sentencia de Nietzsche (*La voluntad de poder* § 431) sólo es de su peculio el tono, la melodía puede encontrarse en muchos lugares, por ejemplo en Ueberweg-Prächter (14.ª ed., pág. 262): a partir del significado lógico de la idea, tal como predomina en los primeros diálogos de Platón, se tendría desarrollado el ontológico. Pero con ello no se encontraría tomada con suficiente amplitud la perspectiva para la consideración analítico-genética. J. A. Stewart pone, junto a la idea, una mezcla de elementos metodológicos al lado de uno estético, Friedmann [2] uno lógico con uno religioso. H. Cherniss ha realizado un ingenioso intento de deducir la «doctrina de las ideas» a partir del resto de los problemas de los predecesores, «con una economía de pensamiento» [3]. En la Etica, en la Teoría del Conocimiento y en la Ontología —así lo ve Cherniss— se habrían desarrollado, a finales del siglo V, doctrinas de tal grado de paradoja y desunión que Platón se dio cuenta de que era necesario encontrar una hipótesis unitaria, para abandonar el problema de los tres apartados y, mediante esto, reunir las fases separadas del conocimiento. También Cherniss tiene sus precursores (¿quién no los tiene?); así Windelband: en la doctrina de las ideas se anudan juntos todos los pensamientos diferentes que se alcanzaron en lo físico, en lo ético y en lo lógico. Lo mismo había planteado en un primer momento Zeller. Y últimamente dirigen al final esa forma de pensar a Aristóteles, quien, en efecto, construye el sistema platónico a partir de la conjunción de tres líneas: la heraclítea, la socrática y la pitagórica (*Metafísica* A 6, 987a 29 y ss.; 4, 1078b 9 y ss.).

/*La derivación de la «doctrina de las ideas»*/

¿Cómo no se iba a ser muy exacto en esas construcciones? Como mucho probablemente habría que examinar eso de nuevo, después de que se ha dejado claro que en él está ignorado todo el contenido de partida de la metafísica platónica. ¿Problemas de restos?, ¿derivación?, ¿economía de pensamiento? Tal vez alcanzarían esas preguntas su sitio correcto si se contemplase en primer lugar de una manera completamente diferente el punto de partida; y en efecto se trata de rastrear con qué medios racionaliza la observación del comienzo y se introduce en el apartado del pensamiento que se trata. Pues —y aquí de nuevo dejamos hablar a Bergson (pág. 152)— las relaciones de una filosofía (o sea, de una verdadera y gran filosofía) con los filósofos que la han precedido y los coetáneos no es lo que nos quisiera hacer asentar una conocida contemplación de la historia de los sistemas. El filósofo (o sea, el verdadero y gran filósofo) no toma pensamientos vigentes anteriores para mezclarlos todos juntos en un sistema superior o para unirlos a un nuevo pensamiento. Más bien puede llevarnos a veces a un repetido contacto, sin duda, con el pensamiento del maestro, de forma que todos en conjunto se refieran a un solo punto, al que se aproxima más y más sin alcanzarlo en efecto. En eso consiste la intuición del punto de partida. Es de tan extraordinaria sencillez que nunca ha llegado a ser expresado por el filósofo. «Et c'est pourquoi il a parlé toute sa vie» (pág. 137)*.

En el intento de derivar la metafísica platónica, o la así llamada «doctrina de las ideas», como puramente conceptual no le ha faltado eso a otro para darle su razón de la contemplación, visión e intuición. Si se oyera hablar a Platón, se podría no dejar pasar por alto ese momento asimismo; se podría pensar además en contemplar en él el punto de partida u ordenarlo como un motivo entre otros o también juzgarlo como un extravío del pensamiento de Platón. Podríamos, como antes, tomar aquí sólo un poco, y casi por azar, del gran trabajo que tiene que llegar a ser emprendido alguna vez: seguir la historia de las interpretaciones de Platón a través de los siglos.

J. A. Stewart, que fue citado más arriba, como psicólogo, encuen-

* «Y esto es por lo que él ha hablado durante toda su vida». *(N. del T.)*

tra reunidas en la idea platónica las experiencias de un hombre que fue un gran científico y un gran artista. La «doctrina de las ideas» tiene, conforme a eso, dos lados, el uno metodológico y el otro estético. En el espíritu de Platón se habría fundido un concepto científico con ideogramas artísticos, imágenes oníricas y contemplación.

Stewart junto con W. Lutowslawski[4], que con su «estilometría» ha realizado el intento de determinar exactamente el orden cronológico exacto de los diálogos y, mano sobre mano en ello, de revelar el anunciado desarrollo de la Filosofía platónica de diálogo a diálogo. Desde el estadio socrático se desarrolla el propiamente platónico. El *Cratilo* sería el comienzo de la lógica propiamente platónica, en *El Banquete* alcanzaría ella su grado más elevado. Platón habría llegado a ser consciente de que sólo tendría que delimitar la ciencia ética, sobre la que había estado tan violento en el *Gorgias*, y el artista que había en él alcanzaría la idea de belleza en una repentina visión.

/El modelo del Arte/

El deán Inge[5], sacándolo de Plotino, deja tras de sí la tesis del desarrollo: Platón vio sus ideas generalizadas, las vio con tanta claridad como vieron los artistas plásticos griegos sus tipos ideales. También Lutowslawski ha remitido a Fidias, y se llegó a encontrar más de una vez con la referencia a la plástica griega allí en donde el discurso trata del «eidos» de Platón. En Schopenhauer no es Fidias sino el Apolo de Belvedere quien se encuentra ante sus ojos —«La cabeza mirando ampliamente en el entorno, libre sobre los hombros, completamente liberada del cuerpo y ya no sometida a su cuidado»— ya en el pasaje de la obra principal (final de § 33) «el paso desde el conocimiento común de las cosas concretas al conocimiento de la idea sucede de repente» (comienzo del § 34).

Entre los historiadores alemanes de la Filosofía del siglo pasado, R. Hönigswald[6] ha resaltado fuertemente en más estrechos conceptos la intuición en la concepción de la idea platónica, puesto que aparta a esa intuición de toda forma extática y romántica. El pensamiento platónico de la contemplación intuitiva de la idea permanecería creciendo sin disolución junto a los motivos lógicos de la determinación apriorística del valor; la determinación metódica de valor de la idea platónica sería de inmediato un valor estético.

J. Stenzel intenta hacer algo claro como el pensar en objetos del tipo de la virtud, de lo bueno, que entre los griegos sería necesariamente en una contemplación[7]. El ve en el Eidos la delimitación que sólo se puede corresponder en definitiva con el concepto científico y que inmediatamente sería el resultado y órgano de una «intuición»,

en la que no estaría raquítica o desfigurada una senda de la realidad concreta. Considera en la vista el «concepto de iluminación en Platón», en mitad de *La República* y en la *Séptima Carta*, y trata de arrancar esa iluminación de toda mística platonizante, pero no platónica.

/De las ideas a la Metafísica europea/

W. Dilthey, en su *Einleitung im die Geisteswissenschaften* (1883), ha querido presentar el paso a la metafísica europea. En esa Historia, la «doctrina de las formas sustanciales» significa un paso metódico necesario que Platón ha dado, contando con Sócrates, sobre la metafísica de los presocráticos y el escepticismo de la Sofística. La ciencia posterior disolverá esta metafísica. La tarea de la conciencia histórica, sin embargo, es procurar la interdependencia de tareas individuales, la profundización de las cuestiones, la generalización de los problemas y la contemplación del horizonte. Así ve Dilthey que la teoría de las formas sustanciales consiste en la condición bajo cuya aceptación el ser puede llegar a ser pensado como saber y el cosmos como la voluntad moral. Ella se establece en Platón para culminar en Aristóteles y ser derribada más tarde.

Pero, para una simple ojeada, Dilthey se detiene, en medio de esa contemplación investigadora de las cosas, con un tono de admiración retórica inesperado para ese lugar: «¡Quién no experimenta en el cegador brillo de los más bellos pasajes de Platón que las ideas no sólo tienen existencia como condiciones para lo dado en su dimensión poética sino que hacen estéticamente poderosa al alma!». Algo así no había sido asimismo contemplado en aquella construcción lineal de la Historia del Espíritu y es, con todo, esencial, si no para ella, sí para Platón: «El contemplador de las ideas, en esa existencia de hecho, no las pensaba como las condiciones mismas». ¿Se cambia con ello algo en la construcción de la Historia del Espíritu? Por eso, nada. «En ese pasaje, sin embargo, debe permanecer excluida aquella discusión que tiene como objeto el punto de partida de esta gran doctrina». El punto de partida significa aquí lo mismo que punto de partida biográfico; pues, en efecto, ha entrado el discurso de la historia espiritual de las cosas. «Nosotros —concluye Dilthey— tenemos que actuar con el parentesco de este pensamiento, en tanto que avanza en la conducción de la conciencia y se corresponde, en esa forma sistemática, con el amplio progreso de la metafísica europea». Pero uno se debería preguntar, ¿es real sacar de su sitio y de su actuación dentro de la Historia del Espíritu al punto de partida de la doctrina? ¿Lo que se pasa por alto en esas necesidades del pensamiento es lo que hoy se denomina «existencia»?[8]

Nietzsche, en su primer año de Basilea, escribe *Unzeitgemässe Be-*

trachtung über Schopenhauer als Erzieher (1874)*, «para tener presente una doctrina y un maestro de investigación del que me vanaglorio». Pero si él al mismo tiempo, como profesor de Filología, mantiene sus lecturas de Platón, critica por ello la «falsa derivación de la teoría platónica de las ideas que hace Schopenhauer» y ésa, contra la que él se dirige, es aquella «intuitiva contemplación de lo general», en la que Schopenhauer había pensado que se contemplaba el punto de partida de la idea platónica. En su crítica (*Philologica* III, 271 y ss.) Nietzsche se deja aconsejar, por decirlo así, de Zeller. Schopenhauer habría partido de la idea estética. Pero Platón no llegaba a la idea desde la contemplación sino desde conceptos no contemplables, como justo, bello, igual y bien. Otros argumentos en contra de la génesis estética serían: la dialéctica como camino a las ideas, la mezcla en Platón entre el arte y su simpatía por las matemáticas. Puede estar en esa crítica en algo correcto cuando se vuelve contra la limitación de lo intuitivo a lo estético. Resulta asimismo un error, aunque muy extendido —un error, por otra parte, del que ha participado Schopenhauer—, el que Platón desprecia sobre todo el arte mientras que critica el arte de su tiempo. Las formas geométricas, sin embargo, habían llegado a ser enseguida un elemento que podía ayudar a una intuición.

Elabora también igualmente Nietzsche una crítica a Schopenhauer porque éste encontraba el punto de partida de las ideas platónicas en la intuición. Así también Karl Justi, que fue historiador del Arte, un decenio antes había asumido la interpretación de Platón hecha por Schopenhauer y ya a causa de ella, en su temprano escrito *Die ästhetischen. Elemente in der platonischen Philosophie* (1860)**, se había vuelto contra el propio Platón. Habría tomado perfectamente la figura de Sócrates en Platón, su artista filosófico (pág. 8). Asimismo, por la otra cara, ese arte habría llegado para desgracia de la dialéctica platónica, pues se habría mezclado un elemento fantástico en lo propio del pensamiento (pág. 56). «Es ya efectivamente el elemento que echamos de menos en la teoría del Arte en Platón la representación de lo ideal, o la corrección de la Naturaleza, que aquí mantiene indicado su asiento en el objeto de la filosofía» (pág. 62). La mala interpretación de la supuesta «teoría del Arte» en Platón la comparte Justi con Schopenhauer y con Nietzsche. Pero entonces no se dirige Justi, como Nietzsche, contra la interpretación de Platón por Schopenhauer, más bien toma de ella, y juzga con ella, la metafísica de Platón. «Con ello, como en una caída intelectual, se encuentra entorpecido el despliegue de aquel germen socrático tan prometedor» (pág. 67).

* *Consideración intemporal sobre Schopenhauer como educador. (N. del T.)*
** El título significa «Los elementos estéticos en la Filosofía platónica». *(N. del T.)*

Así Nietzsche y Justi, de maneras diferentes, llevan de nuevo a la obra capital de Schopenhauer, y con ello a aquella metafísica novecentista que ha pensado asumir totalmente en sí la idea platónica. «La idea platónica: el objeto del Arte», así reza el título del tercer libro de *El Mundo como voluntad y representación.* Allí Nietzsche tiene razón, todo lo lejos que la idea real de Platón avanza más allá sobre el apartado del Arte. Pero, por el contrario, Schopenhauer, más que cualquier otro en tiempos más recientes, ha considerado lo intuitivo en la idea coincidiendo con su propia experiencia. A partir del mundo como voluntad, resalta, completamente puro, el mundo como representación; en donde un individuo conocido —Platón o Schopenhauer— se alza a sí mismo como puro sujeto del conocer y también con ello el objeto considerado para la idea. «...El paso desde el conocimiento común de las cosas concretas al conocimiento de la idea sucede repentinamente, cuando el conocimiento logra desasirse de la servidumbre de la voluntad» (§ 34). «Sólo a través de la...pura contemplación, integrada completamente en el objeto, llegan a ser consideradas las ideas, y la esencia del genio consiste en la capacidad concentrada en tal contemplación» (§ 36).

Sólo fragmentos del puente de una interdependencia histórica real podrían llegar a ser reunidos en este capítulo. Para investigar la Historia de la interpretación de Platón y del Platonismo a través de los siglos y para mostrarla queda una enorme tarea.

CAPITULO XI
ALETHEIA

(UNA POLEMICA DEL AUTOR CONSIGO MISMO Y CON MARTIN HEIDEGGER)

Heidegger ha tratado en *Sein und Zeit* (1927) de los conceptos «lógos» y «alétheia» (págs. 32 y ss., 219 y ss.) y con ello determina el pensamiento de toda una generación posterior. El porqué de su vuelta a la etimología lo ha formulado penetrantemente él mismo: eso sería el asunto de la Filosofía, «proteger la fuerza de las palabras más elementales en las que se expresa la existencia individual *(Dasein)*, antes de que lleguen a ser niveladas en lo inteligible por medio del entendimiento común». En su libro ***Platons Lehre von der Wahrheit*** (1947) ha interpretado luego Heidegger en esa base el símil de la caverna de Platón. El filósofo busca llevar a la luz aquello que contiene el habla, y ¿en dónde puede ser eso más importante que junto a la verdad? El concepto «verdad» habría llegado a estar corrompido en los pensadores de muchas generaciones: según la opinión que prevalece actualmente, verdad se adhiere al pensar y hablar, no a las cosas mismas. El concepto de verdad ha sido trasladado «desde el retiro del ser a la rectitud del mirar» (pág. 46). Para hacer reversible esa decadencia y para reconducirlo de nuevo al punto de partida está el esfuerzo de Heidegger. La caida comienza, según él, en Platón, y el giro se inicia en la determinación del ser como ἰδέα. Vamos a demostrar lo que esto quiere decir. Tomemos como frase-guia la propia advertencia de Heidegger: la tendencia en cada uno (o sea, en el habla) debería precaverse de la mística sin estorbo de la palabra (*Sein u. Zeit* 220).

La etimología de ἀληθής, ἀλήθεια como ἀ-λητής, ἀ-λήθεια parece estar hoy en general aceptada: lo encubierto, que no ocultado, es olvidado o el que no oculta, de forma escondida, olvida [1]. En realidad no es tan firme como parecía. Se comparan dos palabras no muy alejadas entre sí tanto en forma como en significado, como ἀτρεκής, ἀτρέκεια o ἀκριβής, ἀκρίβεια; ambas no son de etimología segura. Cuando se derivan del material lingüístico indoeuropeo, siguen inciertas, pese a los intentos de los etimólogos. También ψευδής, ψεῦδος, el opuesto común de ἀληθής, ἀλήθεια desde Homero, y otro contraste más: ἀπατή, «engaño», «mentira», son en apariencia no indoeuropeos. Por esa razón probablemente ἀληθής, que pertenece al mismo campo semántico, no es seguramente ἀ-ληθής, lo mismo que la interpretación de ἀ-τρεκής, ἀ-κριβής y ἀ-πατή ¿no sería imponer a

esas palabras una α- privativa, lo que las viene tan forzado y lo que tampoco ayuda aparentemente?

Si la interpretación de ἀληθής como ἀ-ληθής fuera científicamente correcta, se podría saber establecer la diferencia o no. Resulta mucho más real el que los griegos, desde Homero hasta la época tardía, han asociado ἀληθής con λαθ-, ληθ-, λανθ-. Y esa asociación se ha mantenido incontestada en la poesía y en la literatura en prosa, y se oye tanto desde el escenario como ante el tribunal o en la plaza del mercado a los oradores. Se ha mantenido hasta época tardía. Los léxicos antiguos lo encasillan como algo unánime. Sexto Empirico, en *Adversus Logicos,* construye todo un apartado a partir de una variante, muy subjetiva, de esa etimología. El neoplatónico Olimpiodoro, en su Comentario al *Fedón,* parece remitir, para ella, a Plutarco [2].

Hay aqui una palabra personal que se refiere a cosas. Cuando yo revisaba el capítulo «Alétheia» para la edición inglesa (1958), me he dado cuenta [3] de que Hesiodo se opone a mi contraposición a la interpretación de Alétheia como A-létheia. Mientras tanto he llegado a darme cuenta [4] de que mi oposición en ese punto no estaba justificada. Sólo queda establecer que ἀληθής y ἀλήθεια: 1. Tal vez en un primer momento no fuesen negativas, y 2. Que ellas de alguna manera no fuesen sentidas como negativas:

ἀν-αιδής	ἀν-αίδεια	ἀ-σεβής	α-σέβεια
ἀ-παθης	ἀ-πάθεια	ἀ-σθενής	ἀ-σθένεια
ἀ-πλανής	ἀ-πλάνεια	ἀ-φανής	ἀ-φάνεια
ἀ-σαφής	ἀ-σάφεια		

Pues para ninguna de estas palabras hay una negación. Para ἀληθής está la negativa ἀναληθής, que sin duda no aparece antes de Polibio. Pero para el problema establecido por Heidegger nada significan esas limitaciones.

En un tiempo más antiguo está muy claro el estado de la cuestión en Hesiodo, para quien establecer etimologías es un elemento esencial de su doctrina sobre los dioses. Así, en la *Teogonía* (226 y ss.) pone como nacidas de la Noche las dos acciones opuestas entre sí, Eris y Nereo. Entre los nacidos de la diosa Discordia se encuentra una cantidad muy amplia de hijos e hijas; está Léthe, olvido y oscuridad. Se encuentra, por una parte, entre «Trabajo Doloroso» y «Hambre y dolor de lágrimas», por la otra. En aguda oposición con Eris pone Hesiodo a Nereo (233 y ss.). Seguramente también se debería entender el nombre «Nereo» como «No-Eris». El contraste se expresará más tarde: mientras que Eris tiene, en su generación, «las palabras engañosas y el discurso doble», Nereo conserva los epítetos de: 1. «no engañoso» (ἀψευδέα), y 2. «que no oculta y no olvida» (ἀληθέα). La primera negación convierte en indudable a la segunda; y eso todavía

será confirmado luego cuando Nereo se considere como «el que no se equivoca» (*νημερτής*), y más tarde se dice de él: «no olvida, no se equivoca en lo que es justo (*οὐδὲ θεμιστέων λήθεται*) sino que él sabe consejos justos y amables (*ἀλλὰ δίκαια καὶ ἤπια δήνεα οἶδεν*)». También Hesiodo, que consideraba, en cabal labor de pensamiento, a *ἀληθής* como *ἀ-ληθής* y lo trataba de inculcar a sus oyentes, designa con ello al que no olvida, al que no se equivoca; y piensa también en aquella «rectitud de mirada» que Heidegger atribuye a un grado posterior del pensamiento griego, al platónico.

Menos unánime que Hesiodo resulta Homero. Sólo en una ocasión se puede observar fácilmente que *ἀληθές*, *ἀληθέα*, *ἀληθείην* en la poesía homérica —con una sola excepción— siempre son objeto de un verbo de lengua [5]. Por dos veces resuena una ajustada interpretación: Héctor (Z 376) ordena a los sirvientes: «¡Cuenta relatos no equivocados ni mistificadores (*νημερτέα μυθήσασθε*)!» Y una criada le responde: «Tú nos has ordenado que contemos relatos no ocultos ni que oculten (*ἀληθέα μυθήσασθαι*)». En la lucha por Patroclo (Ψ 361) indica Aquiles a Fénix su sitio en la meta de la pista de carreras; «Para que mantuviera en la memoria las carreras (*ὡς μεμνέῳτο δρόμους*) y lo verdadero (=quiere decir lo no-olvidado, lo no-oscurecido) (*καὶ ἀληθείην ἀποείποι*)». De esa manera parece como si también Homero hubiera querido manifestar en esos dos pasajes la no oscuridad del hecho junto con la rectitud de expresión. Se nota, y así quedará evidente, que en conjunto Homero y Hesiodo tienen perfectamente claras, en la etapa más antigua, las dos acepciones que Heidegger distancia entre dos periodos muy separados del pensamiento griego.

Una sola vez fue aplicado en Homero el término *ἀληθής* a una persona: en un símil fue considerada una hilandera «verdadera», «auténtica» [6]. A causa de que ya en la Antigüedad era dudoso el significado que en Homero se encuentra sólo aquí (M 433), uno se plantea si Homero podía haberlo dicho así. ¿Pero es que el símil completo no es un tipo único? Y sin duda pertenece al viejo «epos». Aquí tampoco *ἀληθής* significa ni lo no oculto del ser ni lo inequívoco de la mirada, sino la veracidad inequívoca de la persona; incluso tiene la tercera acepción que la palabra podía adoptar también en tiempos posteriores. Si se toma a Hesiodo y a Homero en conjunto, queda completa: las tres acepciones de *ἀληθής*, *ἀλήθεια* se encuentran ya en el uso del lenguaje de la vieja épica; 1. la no-oscura, no encubierta rectitud del hablar y pensar, 2. la no-oscura, no encubierta realidad de la existencia del ser, 3. la no-olvidada, no engañosa rectitud y veracidad del ser humano, del carácter —de la «Existencia», si se prefiere decir así—, la «verdad que yo mismo soy» (Jaspers). Los contrarios son: 1. por el lado del decir y opinar, la mentira, el engaño, el error, la habladuría y la reserva; 2. por el lado del ser, el juego, lo que es irreal o sueño o incitación o falsedad; 3. por el lado del ser-ahí humano: la falta de sinceridad, el hábito de mentir y la falta de confianza.

Con Parménides se alcanza un punto de bisagra en la Historia del Pensamiento Griego y con él del concepto Alétheia [7]. Su doctrina radical del Uno no conoce en su fundamento realidad alguna que se contemple de una verdad opuesta a ella. Verdad del pensar y realidad del ser caen conjuntamente en una sola cosa, precisamente aquel Uno fuera del cual nada real hay sino la irrealidad y no-verdad (o semi-realidad y semi-verdad) de la opinión sola y del parecer solo. Significativo es que Parménides, sobre esa realidad-verdad, ha aprendido veracidad de la diosa. Las tres partes del concepto griego Alétheia se encuentran aquí en indisoluble unidad.

Al lado de Parménides está Heráclito. En las famosas sentencias de Heráclito, en el comienzo, Heidegger con mucha razón ha encontrado una referencia al «fenómeno destacado de la verdad en el sentido de descubrimiento o desocultación». Pero Heráclito, cuyo lenguaje aparece tan lleno de juegos serios de palabras, no hubiera puesto a *λανθάνει* y a *ἐπιλανθάνονται* el uno junto al otro, si no hubiera pretendido hacer perceptible la «alétheia» como el contraste entre ambos verbos [8]. Si pudiéramos seguir en ello también a Heidegger, sin duda sería sólo que Heráclito habría únicamente oído la desocultación del ser en la «alétheia». Pues «con ese lógos» y la incapacidad del hombre para contemplarlo comienza Heráclito su discurso. Así es probable que para él la «alétheia» fuera ambas cosas: ¿la desveladora claridad-verdad de su lógos y la claridad-verdad del ser, que ese lógos desvela? ¿Y no es él mismo quien pone su nombre al comienzo como el que discursea y el que, todavía en aquella primera sentencia, habla de palabras y obras «tal como yo las ennumero, una tras otra»? ¿Se encuentran también aquí unidas, como en Parménides, esas tres partes del concepto de «alétheia», si bien más enigmáticas según la costumbre de Heráclito?

Ahora a Platón. Su símil de la caverna se encuentra delineado por medio de aquel doble sentido del camino gradual: camino gradual del ser y del conocer, ambos estrechamente relacionados entre sí. Sobre ambos se cerrirá en la mirada, de lejos, allí de donde y a donde van a convergir, lo que el ser envía (ofrece, conserva) a lo que es y el conocer al que conoce: es la «idea del bien» o «la figura de lo perfecto», cuya esencia no es expresable en palabras, sólo captable aproximándose por medio del pensar e imitable por semejanza. En esa construcción sistemática ha presentado Platón su experiencia filosófica, intuición y elaboración; le ha dado en un principio la imagen en la que ella se mantiene. Ha hecho portador de su pensamiento a Sócrates, que a causa del giro a la verdad-realidad ve la muerte en el rostro. Lo que parece estar presentado en primer lugar como el doble sentido del camino gradual llegaría a convertirse en tres sentidos, si no se ol-

vida que se trata del lleno de verdad de cuya boca nosotros oímos la alegoría de la realidad sin ocultación y de la verdad no ocultada.

La interpretación del símil de la caverna por Heidegger[9] es digna de admiración por su energía; es también instructiva allí en donde abarca caminos reales (por ejemplo, las figuras tridimensionales que son llevadas a través de la caverna) o en donde se hace oracular (la «presencia», pág. 35) o en donde se confía por completo en la etimología (la esencia del «eidos», de la idea, no sólo radica en el «parecer y el ver», pág. 34 y ss., sino sobre todo en forma y estructura). Resulta particularmente inductor a error, en la interpretación de Heidegger, el paso siguiente: cuando Heidegger habla de la «idea» o de la ἰδέα piensa fundamentalmente no en la idea en general, no en el apartado de las «formas» sino piensa en la idea única, delineada, el «arquetipo de la perfección», la que, semejante al sol, se recoge incluso más allá del reino de las ideas, «más allá del ser» —la «transcendencia», para decirlo como Heidegger y Jaspers; ya que ella tiene en el «epékeina» su origen filosófico-histórico[10]—.

Pero lo más asombroso de la nueva interpretación viene en primer lugar: Heidegger ve consumarse un ardiente precedente. ¿En dónde se consuma? ¿En la Historia del Espíritu Humano o en el pensamiento de Platón que tiene un lugar en esa Historia?. Nosotros oímos pronto una indicación que adelanta algo: 'En lugar del desvelamiento, se abre paso en la preferencia otra esencia de la verdad» (pág. 33). Oímos lo que supuestamente se consuma. «Esa parábola», dice Heidegger (pág. 40), «contiene la doctrina de la verdad de Platón. Pues se fundamenta en la preferencia no expresada de llegar a que la ἰδέα domine sobre la ἀλήθεια». Heidegger ve una preferencia: el llegar a dominar. Yo veo —en Platón— un ser: el ser predominante. Y la ἰδέα no es (o no llega a ser) dominadora sobre la ἀλήθεια, en donde asimismo la ἀλήθεια es proporción de ambas cosas, tanto del ser de las formas, «ideas», como de su llegar a ser captables a través del espíritu. Dominadora no es la «idea» o el «eidos» sin más, sino la más elevada idea: la forma esencial de la perfección.

He aquí en detalle la exposición.

Heidegger, pag. 41	*Mi crítica*
Cuando Platón habla de la ἰδέα, ella sería la dominadora, que tolera la desvelación y se remite a un no-dicho;	No de la ἰδέα sin más sino de la ἰδέα de la perfeccion. No se remite, sino que dispone, divierte, presenta (παρασχομένη 517 C.) En vez de desvelamiento más claro y menos unilateral: verdad destapada y realidad destapada.
que principalmente en adelante la esencia de la verdad no se desarrolla como la esencia de la desvelación a partir de su propio contenido de esencia,	Con «en adelante» sale la falsa construcción de la Historia de nuevo. Es como si Heidegger dejara a Platón mostrarse anticipadamente en el modo misterioso de la Historia de la Filosofía post-platónica.
sino que se deposita en la esencia de la ἰδέα.	No se deposita —en Platón— sino que la realidad desarrollada, la verdad que se desarrolla y el espíritu en el que predomina esa verdad, y que por medio de esa verdad aquella realidad descubre, llega a estar fundamentada en algo más alto: en el bien o en la perfeccion.
La esencia de la verdad da valor al fundamento de la desvelación.	Si con ello tiene que ser pensado que el lado «ontológico» de la «alétheia» debe ser estimado a costa del lado «gnoselógico», eso sería —para Platón— falso. La elevada perfección, αὐτὸ τὸ ἀγαθόν, ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα irradia la verdad de sí, «alétheia», entendida tanto como realidad desvelada del ser como realidad desvelada del conocer y en tercer lugar como verificación de la existencia del espíritu que, por medio del conocer, afirma la realidad del ser.
Así, dimana de la primacía de la ἰδέα del ἰδεῖν, ante la «alétheia», una transformación del ser de la verdad.	Correctamente a su vez: en la más elevada ἰδέα. El ἰδεῖν sólo puede ser pensado aquí, en el sentido de Platón, como la expresión imaginativa del conocer intuitivo. Ese intuir que conoce no tiene la primacía ante la «idéa», sino que es el ob-

jeto del intuir desvelador, verdad descobijadora.

Heidegger, pág. 42 y s.

Verdad respecto a ὀρθότης, a la rectitud del percibir y expresar.

Verdad, en la interdependencia sistemática de Platón, es de inmediato dos cosas: realidad desveladora del ser y rectitud desveladora del conocer y expresar. Además, como tercera: la veracidad del «noûs», de ese conocer, se dirige a aquella realidad. En lugar de «noûs», se podría decir «existencia».

En esa transformación de la esencia de la verdad se consuma inmediatamente un cambio de lugar de la verdad. Como desvelación es ella todavía un paso fundamental del ser mismo. Como rectitud del «mirar» se convertirá en la designación del comportamiento humano para el ser.

El cambio que se consuma, el cambio de lugar, el «todavía es ella» y «se convertirá» pertenecen a la falsa construcción.

En un modo conocido, debe Platón, con todo, tomar todavía la verdad como carácter del ser.

La restricción «en un modo conocido» y el «todavía» hacen una sinrazón de la construcción platónica de imágenes.

Pero enseguida se dirige desde el preguntar a la desvelación, en el mostrarse de la apariencia y con ello... en la rectitud del ser. Por eso hay en la doctrina de Platón un necesario doble sentido.

Nada se dirige en Platón sin que la realidad desveladora del ser y la rectitud desocultadora del mirar estén relacionadas entre sí.
En lugar de doble sentido debe llamarse doble lado.

La doblez de sentido es manifiesta en todo corte, en cuanto que depende de la ἀλήθεια... y, no obstante, se pensó la rectitud.

Las dos caras se manifiestan en todo corte, de forma que depende por igual de ἀλήθεια y de ὀρθότης.

Heidegger pág. 43 y s.

Ambas frases hablan de la primacía de la idea del bien como de la posibilidad de la rectitud del conocer y del desvelamiento de lo conocido. Verdad es por fin desvelamiento y corrección, igual que también la desvelación ya se encuentra bajo el yugo de la ἰδέα.

Aquí vuelve Heidegger a la sencilla corrección. Con «igual que» vuelve de nuevo el viejo error: a partir del yugo de la unificación llegaría a surgir el yugo de la subyugación e ἰδέα se mantiene allí en donde la alta ἰδέα tiene que mantenerse.

Como conclusión aparecerá sencilla y correctamente en Heidegger (pág. 48) lo siguiente: «Lo más llevado a la zona de lo suprasensible es aquella idea que, como idea de todas las ideas, se mantiene como la causa del conocer y del aparecer de todo ser». ¿Pero qué es lo que ha quedado entonces —al menos para Platón— de aquella construcción de la que nosotros somos consecuencia?

En mi polémica con Heidegger he aprendido cómo mi anterior oposición a la desvelación, desocultación, era improcedente. Lo que no se ha modificado es mi crítica a la construcción de la Historia en Heidegger. Pues claramente el resultado es este: En Platón no estaba por primera vez la verdad para la rectitud del considerar y expresar; eso sucede ya en el viejo «epos». En Platón predomina en ἀληθής y en ἀλήθεια el equilibrio entre verdad desveladora, realidad desveladora y veracidad. Así Platón no ha corrompido el concepto «alétheia», como pretende Heidegger, sino que lo afina, sistematiza y recoge.

CAPITULO XII
DIALOGO Y EXISTENCIA

(UNA PREGUNTA A KARL JASPERS)

«Existencia» es el concepto que actualmente presta su rostro al filosofar, pero inevitablemente es también una palabra de moda en las charlas contemporáneas. En la obra, en tres tomos, de Jaspers denominada *Filosofía* (1932) se mantiene la *iluminación de la existencia* como un vínculo mediador y extendido entre *orientación filosófica del mundo* y la *Metafísica*. Iluminación de la existencia, no existencia: pues lo que Jaspers emprende es la descripción y análisis de la existencia con medios no-existenciales. El filósofo habla de «naufragar» pero su bote no se nos hace notorio. Habla de la historicidad, cuando en expresión común conduce a la frontera de lo individual-particular y luego le deja al lector el «salto». Escribe sobre «comunicación», pero se encuentra allí sentado, ante la chimenea, quizás tan solitario como Descartes. En todas partes hay preguntas a todo el mundo, también a los intérpretes de la obra platónica. Pero quien no se hubiera dirigido inmediatamente hacia Jaspers, no encontraría algunas valiosas líneas en las que la comprensión de Platón se mantiene como pregunta (II, 115).

Jaspers habla sobre comunicación y de que la verdadera filosofía sólo viene en comunidad con el ser-ahí. Eso lleva a la pregunta de qué consecuencias para la forma de la Filosofía se desprenderían de este estado de cosas, si es que no constituye el diálogo la forma medida de la participación filosófica. Así se podría mostrar, dice Jaspers, pero no es así. El diálogo, como cualquier otra construcción filosófica del lenguaje, es sólo una forma de participación para el lector y permite sumarse y enredarse en su comprensión. Seguramente, se podría objetar, él lo permite. ¿Pero no es el diálogo una forma que persigue en particular ese sumarse, si es que verdaderamente se trata desde el principio de un diálogo y es leído como tal? Aquí entonces el propio Jaspers se dispone a echar una ojeada a Platón. Se espera poder aprender algo de Platón sobre «comunicación existencial», algo de eso también como para que sea cumplida aquella suma y realización de los lectores. Pero uno se engañaría. «Los diálogos de Platón no son expresión de la comunicación de posibles existencias, sino sólo de la estructura dialéctica del conocer pensante». Así dice Jaspers. Luego duda durante un instante: «*El Banquete* es leído por nosotros de una vez, como si aquello fuese una revelación de auténtica comunicación». Pero

únicamente ese diálogo e incluso ése con las mayores limitaciones. Jaspers sabe un fundamento de ello. «Para el griego de alto valor y bien formado, [la comunicación] parece encontrarse fuera de lo que es conocido como ser». Muy extraño: ¿No podría la comunicación, para un griego de alto valor, «llegar a convertirse en conocida como ser»? ¿No podría estar relacionado con ella un hombre «bien formado» —que es exactamente lo que siempre significa esa expresión—? Más que eso: ¿Es que incluso no es «communicatio» la correcta traducción de *ανακοίνωσις*?; ¿y no son *κοινοῦσθαι* y *ἀνακοινοῦσθαι* palabras que en Platón se encuentran con frecuencia para expresar la sociedad humana en la conversación entre dos? Muy raramente, de lejos: *El Banquete* es mostrado por Jaspers por un momento como una gran excepción. ¿Pero es que no mantiene viva Sócrates, en el *Fedón*, hasta el momento de la muerte, y con esa muerte ante los ojos, la comunicación con sus amigos, y eso de si el «lógos» muriera no parece como lo más odioso? ¿Cómo sucede en el *Critón*, en el que Sócrates, en conversación con el amigo que viene a distraerlo, explica el porqué se podría trastocar la obra de su vida? ¿Acaso el *Eutifrón* o también el *Teeteto* no son sólo expresión de la estructura dialéctica del conocer pensante? ¿Aquél es entonces realmente sólo la búsqueda de una definición de «piedad» y éste en realidad únicamente un capítulo de la temprana historia de la teoría del conocimiento? En donde asimismo en ambos la dialéctica se reduce a la vista del proceso socrático, en el Teeteto además a la vista del valor del héroe de ese nombre que se encuentra malherido; por eso queda autorizada la pregunta al lector —una pregunta muy «existencial»— de qué tiene que ver la valentía en la guerra y el valor cívico con el problema del conocimiento. No los menos sino los más de los filósofos actuales argüirían: ¿Pero no es que Platón es tal vez de otra opinión y pretende lo bastante algo de esto: fundamentar la dialéctica en la Existencia y explicar la Existencia por la dialéctica?

Así los diálogos platónicos, al menos muchos de ellos, sirven incluso para algo muy distinto de «sólo para la estructura dialéctica del conocimiento pensante». Cuando yo leía ese «sólo» en Jaspers, tenía que pensar en eso que Hermann Bonitz, hace tres cuartos de siglo, en sus *Platonischen Studien* (3 ed., 1886), entonces, y todavía en mi juventud, muy apreciados, escribe: El se limita, «con omisión de todo lo que se refiere a la composición artística del diálogo [del *Fedón*], estrictamente a hacer presente lo doctrinal del contenido». De eso me había extrañado hace muchos años, y de eso ha salido mi interpretación de Platón. Si Jaspers tuviera razón, me habría equivocado en mi punto de vista, por no colocar nunca un tabique entre la discusión filosófica y lo que se considera ropaje dramático o algo parecido. Pues ese era mi punto de vista, y se entiende que no me encontraba solo con él, ya que no se trata de nada nuevo sino de algo muy viejo. El

neoplatónico Proclo, en su comentario al *Alcibíades* de Platón, hace estimaciones de reflexión sobre las escenas platónicas de introducción [1]: éstas no se encontrarían allí para el desarrollo dramático, tampoco como objeto histórico, sino que desde el principio tienen que ver con el objetivo filosófico del diálogo. En el *Alcibíades* esto sería el objetivo: dejar clara nuestra esencia y el ser total mediante el cual todos están determinados y contemplados en conceptos científicos. La escena del proemio hace volverse al joven a sí mismo y le convierte en examinador del modo de pensar dado previamente en sí mismo (o de los pensamientos *τῶν ἐν ἑαυτῷ προυποκειμένων διανοημάτων*). Con ese giro a sí mismo quedaría elevado a una inspección del conocimiento socrático y al punto a una contemplación de la vida completa de Sócrates (o, como se preferiría decir hoy: de la existencia de Sócrates).

Lo mismo que Proclo. En todo caso habría que establecer: la Filosofía no empieza, en Platón, primero allí en donde el punto de la discusión dialéctica fue fijado en primer lugar, sino más allá, en donde nosotros creeríamos permanecer todavía en una charla sin delimitar o aún en la construcción del juego informe o de lo serio. ¿Entonces es que Jaspers ha leído los diálogos platónicos sólo, o casi sólo, allí en donde se encuentra un marco idóneo para el que disfruta artísticamente, para el historiador o para el que todavía relea, en vez de algo «existencial» en el *Fedón;* o sea, si Sócrates se sienta en la cama, se frota la pierna y comienza a hablar con los amigos mucho más incluso que antes, sobre todo desde las primeras palabras de la conversación ambientadora? [2].

Resulta singular, como tantas veces cuando se oye a Jaspers hablar en general de existencia, que, en un diálogo platónico, uno se tenga que acordar de repente de un momento concreto de la vida. I,56: «Una situación se convierte en situación límite si el sujeto se despierta a la existencia por medio del estremecimiento radical de su ser-ahí» —Eso es el *Alcibíades*—. II,17: «Realidad existencial es la incondicionalidad en el instante decisivo» —Eso es el *Critón*—. II,101: «Quien se inclina a los monólogos, abrumando unilateralmente a los demás, trata falsamente de callarse» —el *Protágoras* presenta ejemplos—. II,65: Para los que «aman la lucha de la comunicación existencial» hay ejemplos paradigmáticos en el *Cármides, Lisis, Eutidemo y Alcibíades*. II, 255: «Ironía es el asegurarse antes de caer abajo, a la falsa colocación sagrada de las objetividades». II,286: «Juego: no hay que tomar algo dicho como establecido objetivamente, de forma tan importante que resulte intangible». «En la solemnidad de un recinto de verdad se encuentra olvidado el juego como un objetivo expresado». «Sólo en medio del juego es posible la verdadera seriedad». Con lo que Jaspers dice sobre ironía y juego se da vueltas a pasos esenciales del Sócrates platónico. Como juego se tiene que pensar que de alguna

manera en el diálogo *Parménides* fue considerada la dialéctica más difícil de la segunda parte, un juego que nos han obligado a jugar; y ese juego recibe un atributo (*πραγματειώδη παιδιάν*) de forma que o bien la dificultad o bien el contenido o ambos significan algo para poder convertirse en acción. En una explicación muy característica de la *Carta VI* también fue recordado, y asimismo, por otra parte, en muchos pasajes de Platón [3].

Se sabe que fue Kierkegaard el que ha planteado el concepto «Existencia» en su sentido actual. Las cosas que ha señalado con él las ha llevado Kierkegaard a sí mismo, como cristiano solitario y en lucha contra la filosofía de sistema que culmina con Hegel. Pero en Kierkegaard, allí en donde se habla de existencia, siempre se encuentra presente Sócrates, es decir, sobre todo el Sócrates platónico [4]. *Mit ständigen Hinblick auf Socrates* no es sólo su primera obra escrita sobre el concepto de ironía. Uno abre los *Philosophischen Brocken,* que trata de fe, pecado y de Dios como maestro. Allí encuentra la primera página con la pregunta socrática de cómo podría llegar a ser aprendida la verdad. Y en un lado y en otro está siempre Sócrates de nuevo presente hasta en el final en donde Johannes Climacus habla de «aquel asombroso irónico durante aquel siglo» a quien él «se acerca con latidos de entusiasmo». Con sus preguntas socráticas y no socráticas parece que se trata de insistencia de Kierkegaard para acreditarse ante Sócrates. ¿Por qué? Efectivamente será porque, como él mismo dice, la relación socrática entre hombre y hombre es lo más elevado y lo más verdadero. «El único que me reconforta es Sócrates». ¿O se podría expresar mejor de esta manera: Sócrates, tal como Platón nos lo mediatiza, es la propia existencia filosófica [5]?

Así pues es el diálogo platónico «existencial» asimismo en un sentido radical como la explicación de existencia, tan valiosa, de Jaspers. Pues lo que Jaspers aporta es descripción, análisis y sistematización de la existencia humana aquí y allí con una palabra para provocar verdadera existencia. El *Fedón, El Banquete* y otros diálogos son dramas en los que se representa esa existencia humana. Pero no son, o no son sólo como obras de arte ante las que uno se para extasiado, sino que son vida filosófica que convoca al lector para compartir, para entrar en la conversación a oponerse, a continuarla. No filosofan sobre existencia, sino son ellos existencia —no por todas partes sino a lo lejos—. O, para no usar y abusar siempre del mismo término: son realidad de vida mientras que investigan la verdad del ser.

Lo que en este capítulo se intentó probar lo ha reconocido Jaspers en su última obra, *Die Grossen Philosophen* (1, 1957, 265): «Así permite el diálogo dejar que se haga presente el sentido existencial de lo pensado junto con el lógico: por medio de la referencia del contenido del diálogo a hombres y situaciones».

CAPITULO XIII
SOBRE LAS CARTAS PLATONICAS

Las *Cartas* platónicas eran desaprovechadas en el siglo XIX como hallazgo falso o novelístico por la mayoría de los Círculos de Historia, a pesar de George Grote, el historiador político. Desde hace 50 años son objeto de viva participación e investigación. «Documentos de inestimable valor» eran para el escritor de Historia de la Antigüedad Eduard Meyer (III, 1901, & 166; V, 1902, & 987 y ss.) que, como se comprende, pensaba sobre todo en ellas a propósito de la Historia Política. Se causó particular impresión cuando Wilamowitz, en su *Platon* (1919), inesperada y apasionadamente aboga por la autenticidad de las *Cartas VII* y *VIII*, tras haber explicado anteriormente ya como posible la de la *VI*. Ahora, en *Plato's Life and Thought* de R. St. H. Bluck (1949, 189), se encuentra un meritorio repaso de los resultados de la investigación desde 1910[1]. Después de eso, podría parecer como si la autenticidad de la *VII* y *VIII* fuera actualmente de reconocimiento general. Sin embargo aún no está muy ampliamente comprobado que las trece cartas no den la impresión de una novela epistolar compuesta como una unidad y redactada en el 300 por alguien de la escuela platónica (Dornseiff, 1939)[2]. Hace muy poco, contra la parte filosófica de la *Carta VII*, brotaba de nuevo un ataque dinamitador: de pasada saltaron como interpolaciones dos grandes trozos de *La República*, que además estaban escritos incluso en mal griego (G. Müller, 1950)[3]. Casi se olvida que P. Shorey se mantuvo hasta el final en la inautenticidad de todo el conjunto epistolar (*What Plato said*, 1935), y que igualmente a L. Robin (*Platon*, 1935) le parecía su autenticidad no demostrada de modo definitivo[4]. ¿Definitivamente demostrada? No. Yo repito la sentencia metodológica fundamental de August Boekh de que sólo la inautenticidad, pero nunca la autenticidad, se puede llegar a mostrar marcada —muy marcada, aunque falten fundamentos externos—. Pero, ¿quién se preocupa todavía de las tesis, en torno a los diálogos platónicos, de Massenath, que estuvieron de moda en Alemania en la primera mitad del siglo XIX?[5] Tal vez dentro de algún tiempo llegue a amainar la cuestión de la autenticidad en la discusión de las *Cartas VII* y *VIII*, y se conviertan a sí mismas en documentos suficientemente reales. Si se espera a una ocasión posterior en lo semejante de la *II* y *III*, así es equitativo que haga el reproche de la falta de crítica de tal predicción y de tales ocasiones futuras. Pero, ¿cuántos lectores del diálogo *Parménides* saben hoy que en otro tiempo había sido explicado como no platónico por famosos

críticos (Ueberweg, 1861; Schaarschmidt, 1866; Huit, 1891; Windelband, 1901)? ¿Quién se preocupa sólo de eso, en lugar de habérselas con la interpretación? ¿Y quién ha «probado» propiamente la autenticidad? De esta manera se intenta aquí mostrar qué verdaderas cuestiones han conseguido plantear las cartas y tal vez responder, sin que uno se decidiese a favor o en contra de la autenticidad; pues a veces, en efecto, la concentración en la cuestión de la autenticidad confunde la mirada y arrincona la serena comprensión de los documentos.

/*Carácter de la carta VII*/

La *Séptima Carta*, un documento sin igual en la Literatura Epistolar Griega —¡sobre ella dedican los *Epistolographi* de Hercher un tomo de 800 páginas!— y sin igual, tal vez, en la Literatura epistolar en general, resulta del más alto significado para la comprensión de Platón, de su Filosofía, de su círculo, también para la Historia política de Sicilia (lo que, con todo, quiere decir del Mediterráneo), para la Historia de la Autobiografía e incluso para muchas otras cosas más —todo eso lo mismo si no fue escrita por Platón que si fue dictada por él— Como cada uno de sus lectores sabe, la carta contiene tres elementos: el primero es una misiva política; interviene, con consejos prácticos, concretamente en las altas relaciones que llevan los sicilianos. Con ello se enlaza el segundo, una mirada retrospectiva autobiográfica e histórica, que luego se convierte en una justificación del escritor de la carta, y a la vez en una advertencia a los destinatarios. Y tercero, se recoge en la carta la sentencia fundamental de la Filosofía política de Platón —la sentencia de los filósofos-dirigentes (326 AB, 328 A)—y aquel muy raro pasaje de la ontología o metafísica platónica. Esos tres elementos resultan tan divergentes que la escritura reitera su tendencia y cambia altas situaciones a lo más notable, y asimismo están fuertemente relacionados entre sí. La misiva es una respuesta, o se da como una respuesta, a una carta de los «amigos y partidarios de Dión»; las palabras «consejo» y «aconsejar» aparecen siempre de nuevo en el curso posterior, como también en la *Carta VIII*, que es la continuación de la *VII*[6]. La histórica mirada retrospectiva y la autojustificación pretenden estar escritas expresamente «para el consejo» (330 C, 334 C, 337 E). Pero el tercer elemento, que en cualquier otro escritor de cartas podría parecer como una digresión improcedente, es lo de menos en Platón (ya fuera él mismo o cualquier otro quien compusiera la carta): El apartado sobre los principios fundamentales de la Filosofía está puesto allí porque sólo de esa manera se podría juzgar como opuesta la pseudo-filosofía de Dionisio, y con ello se podría establecer diferencias entre auténtico y no auténtico. La paradójica frase fundamental sobre la conjunción en-

tre conocimiento filosófico y acción política es la reflexión (διάνοια) en que se apoyaba la actitud platónica de otro tiempo tanto como su consejo actual.

Que el autor de la carta dispone de muy diferentes tonos, efectivamente, después de que se mueve en uno de los tres aspectos, esa sencilla verdad no necesita llegar a ser reflejada, cuando aquí no era notoria una exposición con la *Geschichte der Autobiographie* de Georg Misch. En esa obra tiene Sócrates su puesto como la fuerza decisiva en el llegar a ser del autoconocimiento del hombre. Pero se engañaría si se espera encontrar aquí aquel fragmento excepcional de autobiografía a partir de la *Carta VII*. Falta por completo en la primera edición (1907); pues entonces empezaban por primera vez a entrar de nuevo las cartas platónicas en el círculo de la Historia de la Investigación. En la segunda edición (1931) se notó el defecto. Sin embargo fue en la redacción inglesa (1950) en primer lugar en donde se dedicaron muchas páginas a ese gran documento autobiográfico. Aquí, en efecto, pasa algo raro: no avanza la cuestión sobre qué lugar ocupa en la Historia de la Autobiografía Griega la carta, sin más bien el problema histórico-filológico de la autenticidad domina el pensamiento de los investigadores modernos en un grado tan alto que siempre se acaba volviendo otra vez a la diferencia de altura como un argumento contra el origen platónico; como si no fuera ya esa diferencia una necesidad, y como si Platón se tuviera que sentir condicionado a cada hora por la postura con la que pasea por la catedral de los filósofos, en el fresco de Rafael. Pero finalmente viene en Misch el argumento decisivo contra la autenticidad. Yo mismo, escribe el autor de la carta (348 A), mirando hacia afuera (βλέπων ἔξω, de mi prisión, se entiende) como un pájaro (καθάπερ ὄρνις) que de alguna manera añora volar (ποθῶν ἀναπτέσθαι) y, asimismo, no puede. Pero Dionisio buscaba caminos y medios para cómo podría él ahuyentarme, sin que por ello tuviera que devolver a Dión algo de lo que le debía. Ese hermosa imagen, dice Misch, se nos antoja que es una falsa impresión de sentimiento. (Asimismo se encuentra en un lugar en el que no se puede mostrar tampoco al crítico.) Pero en realidad había tomado la comparación en concreto del *Fedro* (249 D): cuando el hombre contempla belleza terrena, y con ella recuerda la verdadera belleza, crecen sus alas y desea volar hacia arriba (προθυμούμενος ἀναπτέσθαι), pero no podía, y como era un pájaro (ὄρνιθος δίκην) miraba hacia arriba (βλέπων ἄνω). Con tales préstamos literarios y profanación de la Filosofía no se podría cargar a Platón. ¡Extraño! Las dos comparaciones son idénticas, pero cada una tiene su buena razón, y quedaría la razonable pregunta de si un gran escritor, en una obra literaria, no pudiera emplear ambos maravillosos entornos sin hacerse sospechoso. Todavía no se han aportado suficientes explicaciones para la autenticidad de la *Carta VII*, cuando se dice que, para demostrar real-

mente la no autenticidad, habría que seguir fundamentos de muy distinto peso.

Lo que incluso ahora también falta en la Historia de la Autobiografía Antigua no puede ser reemplazado aquí así de paso[7]. Misch ha presentado cómo Sócrates fundamenta una nueva concepción de la personalidad, y luego la ha remitido a Platón que se cambia a ella, de forma que la articulación de la historia de su vida en épocas límite es la manera como Platón en el *Fedón* (96 A y ss.) por boca de Sócrates, en un fragmento aparentemente autobiográfico, cambia de referencia. Pero entonces ese relato de Sócrates sobre sí mismo tiene marcados puntos de relación con la autobiografía de Platón en el comienzo de la *Carta VII*. «Cuando yo era joven, me vino el deseo» (ἐγὼ γὰρ νέος ὢν ἐπεθύμησα), comienza Sócrates en el *Fedón*. «Cuando yo era joven, me vino...» (νέος ἐγώ ποτε ὢν ἔπαθον), comienza Platón en la *Carta*. En el *Fedón* los grados son, en primer lugar el entusiasmo por la Filosofía de la Naturaleza, luego la decepción; en segundo lugar, el conocimiento del libro de Anaxágoras y la decepción renovada; en tercer lugar, el flujo a los «lógoi» y el descubrimiento del mundo del ser. Los grados en la *Carta* son: en primer lugar, la entrada de Platón en política bajo los Treinta, su espera de alta tensión y luego la decepción; en segundo lugar, la renovada tendencia que la vida de la ciudad, bajo la restablecida democracia, tenía para él, sobre ello la condena de Sócrates y la renuncia de Platón a un posterior comportamiento político; en tercer lugar, el giro a la correcta filosofía y el flujo a la fórmula de los filósofos-dirigentes.

El camino sobre esos grados aparece descrito con palabras muy parecidas tanto en la *Carta* como en el *Fedón*: «Yo creía, me venía a consideración» (ᾤμην, ᾠήθην, ἡγησάμην). «Estaba descontento, me retiré de nuevo, abandoné» (ἐδυσχέρανα, ἐμαυτὸν ἐπανήγαγον, ἀπειρήκη). En ambos relatos se trata de un participio «lo que yo contemplaba» (σκοπῶν), que designa la actitud del que habla, y también lo es el término «finalmente» (τελευτῶν), para el proceder coordinado. A quien ha llegado a estar deslumbrado (o tiene miedo de convertirse en ciego, ἔδεισα μὴ τὴν ψυχὴν τυφλωθείην) en el *Fedón* corresponde en la *Carta* el «vértigo» por el que Platón se ve «finalmente» cogido (τελευτῶντα ἰλιγγιᾶν). Ambos relatos acaban en fundamentación del mismo objetivo; tampoco aquí se diferencian las palabras. Pues la «verdadera Filosofía» de la *Carta* es efectivamente aquel giro a la «verdad del ser» en el *Fedón*.

El relato en primera persona sobre el desarrollo filosófico de Platón y los trozos que se relacionan con él acerca de sus viajes a Sicilia tienen que ocupar un sitio destacado en la Historia de la Autobiografía Griega, aunque esta carta pudiera no haber sido escrita por Platón sino por cualquier otro bajo este nombre. Es Platón mismo, su voz se oye aquí, de esta manera se desarrolla de lo más extraordinario

en importancia. Sólo una consideración habría que añadir aquí. El relato autobiográfico de amonestación y de autojustificación del político-filósofo queda seguramente desgajado por una amplia distancia de la Rendición de Cuentas del Divus Augustus al pueblo romano y al mundo. De forma extraña la frase del comienzo en ambos documentos evidencia dos correspondencias que llegan a ser muy sorprendentes si se coloca la traducción griega de las *Res Gestae* junto a la *Carta*. «Cuando era joven» (νέος ἐγώ ποτε ὤν), comienza Platón. «Cuando yo tenía 19 años» (ἐτῶν δεκαεννέα ὤν), comienza Augusto. Y en la segunda parte de la frase aparece en ambas «los asuntos públicos» (τὰ κοινὰ τῆς πόλεως - τὰ κοινὰ πράγματα). Casi resulta innecesario añadir cómo el pensamiento de Platón se encuentra puesto frente al comportamiento de Augusto: «pensaba» — «me disponía, confiaba». Parece autorizada la pregunta de si la correspondencia es puro azar o de si se encuentra fundamentada en una tradición de las normas para autobiografías. Ya más arriba hemos recordado que también el Sócrates platónico, en el *Fedón*, comienza la historia de su desarrollo filosófico con algo muy semejante: «Cuando yo era joven».

/La política práctica en la carta II/

La *Carta Segunda* del conjunto es considerada como no platónica por muchos críticos que toman a la *Séptima* por auténtica [8]. «Una demencia, una puerilidad, la no autenticidad no necesita prueba alguna», así se expresa Wilamowitz sobre la *Carta II*. Shorey considera que todas las cartas son no auténticas; pero la segunda lo sería tanto (y aquí se encuentra Shorey compartiendo la actitud de su rival Wilamowitz) que apenas se podría discutir con alguien que tomase en consideración la autenticidad. Y para ello cita Shorey aquel párrafo, que de hecho raya en el absurdo, en el que el autor de la carta habla «en enigmas sobre la esencia de lo primero», luego sobre el «rey de todo» y sobre «lo segundo y tercero»; también aquel pasaje en el que el primero de los teólogos cristianos creía captar un resplandor del dogma de la Trinidad. Auténtica o no, ¿ha entendido Shorey también sólo ese trozo tan marcado de la carta? ¿Se trata de casi un sinsentido patético, de un misticismo fantástico? ¡Pero primero léase, asimismo, más ampliamente! Platón (el verdadero o el ficticio) recuerda un encuentro con el señor de Siracusa «en el parque, bajo los laureles». (Ese parque, por el contrario, se menciona más veces en las cartas: III, 319 A; VII 348 C.) El tirano había hablado allí sobre los últimos secretos del filosofar platónico: los había comprendido; más incluso: los había descubierto él mismo. ((Por tanto, él no tendría en absoluto necesidad de Platón)). Y sobre ello él, Platón, le había entonces respondido: si eso fuera así, de alguna manera su Majestad le habría dispensado de largas discusiones. ((El orador respira con alivio)). Sin duda, por el contrario, no habría encontrado todavía a nadie al que le hubiera bastado algo de esa índole. Dionisio también habría podido oír eso de cualquiera ((¡había, en efecto, muchas habladurías, tanto en Atenas como en Siracusa, sobre esas cosas!)) o tal vez realmente habría pensado él mismo sobre ello, y entonces, asimismo, por medio de una determinación divina de la suerte. ((Eso suena muy solemne; pero ¡qué posibilidades a cada opción!)) [9]. Si hubiera sucedido eso, sin duda no le hubiera prestado crédito y esas cosas se hubieran escapado. ((¡Pájaro liviano, esa creencia principesca!)). Pero en ello, adelanta Platón, tú no estás solo, a todos les pasa así al comienzo de su aprendizaje. ((También el príncipe es un principiante y tiene todavía que aprender todo, si...)).

Uno lee ahora todavía una vez más aquella parte enigmática de la *Carta Segunda* que tanta indignación provoca, entonces habría que empezar a experimentar con qué sarcasmo, hasta llegar ligeramente a una burla encubierta, se encuentra impregnado por medio de ella el «pathos» y el «misterio». El escritor tiene que hablar en enigmas; pues, «si a la carta le sucediese, por mar o tierra, algún percance», si asimismo él cayese en desgracia, debía de precaverse para que ningún lector la entendiese. ((¡Con Dionisio ha llegado él también a la disputa!)). Y luego la advertencia: ¡preocúpate de que esos secretos filosóficos no caigan en manos de hombres sin la suficiente preparación! ((el destinatario pertenece, a su vez, a esos que se encuentran preparados —lo preparado que está es lo que, ocultando, desvela en efecto enseguida la conversación bajo los laureles y lo que le sigue)). La mejor precaución estriba en no escribir ((Dionisio ya ha actuado contra ese consejo con sus escritos pseudofilosóficos. Pero si él no estuviera de acuerdo lo bastante en acudir a Platón como su precedente en la escritura, la respuesta es aquí así:)). No hay ningún escrito de Platón —y luego siguen las palabras ya famosas en la Antigüedad sobre los así llamados escritos de Platón: que pertenecían a un «Sócrates rejuvenecido» [10].

Uno deja caer esos paréntesis al modo de un intento muy funcional de penetrar en las palabras de la *Carta*, pero lo que realmente significa interpretar la carta y mostrar que aquí tenemos probablemente una obra completamente distinta de «nimiedad y falsedad» (Stefanini) y que se debe leer la carta de diferente manera de la de Souilhé, quien describe el tono como «esporádicamente algo brusco, pero en conjunto coherente y bien trazado»; de muy distinta manera también de la de Morrow, quien hace a Platón «públicamente» creer en la capacidad filosófica de Dionisio y esperar realmente resultados filosóficos del tirano [11]; Shorey, al menos, ve una base común entre aquellos que, enseguida (immediately!), reconocen que Platón no habría podido escribir nunca esa charla místico-teosófica y aquellos que im-

ponen al texto un significado edificante. Al menos aquí se ha indicado que existe un tercer camino de interpretación. Tal vez en esta carta, en donde tantos escándalos hay, se han unido aquella «seriedad, que no es amiga de las Musas y su hermano mayor, la broma». Seriedad y broma, coloreadas sin duda la una con la otra de distinta manera, están en la *Carta II:* la seriedad más sombría, la broma más amarga que en la *Carta VI,* que procede de aquella expresión notable [12].

Pero aquí se encuentra un segundo lugar de la misma *Carta II* que, junto con aquel enigmático pasaje, prueba la inautenticidad a muchos ojos: se trata de las precisiones, que están casi al comienzo (310 CD), sobre los sucesos en Olimpia. Dionisio ha exigido de Platón que era su deber impedir a sus partidarios acciones hostiles y murmuraciones contra su persona. La respuesta toma por separado ambas reclamaciones —pues reclamar contiene exigencia. Acción hostil: eso ya se despacha por medio de la excepción que hace el propio príncipe; pues no exige, ni podría exigir, que Platón resuelva tratar de Dión. Pero igualmente al menos, prosigue Platón, yo tendría un derecho de mando sobre los hombres de mi círculo (o sea, de la Academia) y por lo mismo igualmente, además se siente sarcástico, sobre ti. Si lo tuviera, aparecerían, por ello las cosas de otra manera, tanto entre nosotros como más allá en toda Grecia. Eso queda perfectamente claro. Platón no dice, de ningún modo, que él aprobase lo que Dión, en connivencia con la Academia, hiciera; pero encierra al señor de Siracusa en un círculo sobre el que él, a su pesar, no tiene derecho alguno de mando —unas claras y audaces palabras contra el hombre influyente.

Tras el comportamiento hostil, lo de las malas palabras. Murmuraciones o chismes, dice Platón, yo no los he oído en aquel encuentro de Olimpia. Quien considere la *Carta* como auténtica, juzga Pasquali, convierte a Platón en un Tartufo* [12a]. Pues los platónicos hablaban frecuentemente con Dión en Olimpia y lo bastante sobre el intento armado; hacían, por tanto, mucho más que promover contra Dionisio sólo murmuraciones. Pero aquí habría que pararse a pensar por un momento en términos específicamente jurídicos. Ya que una injuria verbal es un concepto jurídico. En el Derecho Atico existían muchas formas de querella contra «kakegoría» [13]. Platón, en su propia ciudad de leyes, proporciona sobre el tema algunos preceptos legales, y esos se resumen, en forma más ajustada y atinada, en tres palabras (*Las Leyes* XI 934 E): *μηδένα κακηγορείτω μηδείς*, nadie pueda insultar a otro ni dirigir malintencionados discursos contra otro [14]. Pero Platón, como instructor-legislador, dice lo que tenía que establecer en el lugar de los malos discursos: si unos hombres se encuentran en

* Se refiere al conocido personaje de Molière, claro reflejo de la hipocresía y la falsedad. *(N. del T.)*

discordia, suelen informarse y dejarse informar sólo de forma parcial. Por lo tanto una conversación, aunque molesta, que fuera seria en torno a la verdad es lo que quita el suelo al «mal discurso». Bastante es lo que con eso aconseja al príncipe el escritor de la carta: tú oyes que alguien de mi círculo ha dicho sobre ti algo molesto, escríbeme, pues, así una carta y yo te diré luego, sin vacilación ni timidez, la verdad.

Uno tiene sin duda que aclararse agudamente de lo que quiere decir una injuria verbal. Si alguno dijera que Dionisio se había comportado con Dión injusta y autoritariamente, eso realmente no es una injuria verbal y —igual que en el Derecho Atico el conocimiento de la verdad fue instituido frente a la acusación de «kakegoría»— así aquí Platón acerca al príncipe a aquella conversación clarificadora que fue establecida en *Las Leyes* de Platón, en el sitio de las murmuraciones, para introducir la verdad. No se trata de «tartufería» sino más bien es un deseo del derecho e instrucción el expresar, por tanto, aquellas palabras de la *Carta.* De que el príncipe no haya llegado a ello, y de que sobre todo efectivamente no quiere comprenderlo, el tono sarcástico y amargo de aquella frase no deja la más mínima duda sobre el particular ante aquellos en donde Platón lo ha introducido y sobre los que no tiene poder alguno —«los demás, tú y Dión»—, y se considera a sí mismo como el único que sigue sus propias palabras.

La *Carta II* presupone el tercer viaje de Platón a Siracusa, ya que asimismo allí (310 D) se mencionan las Olimpiadas del año 360, y ése es, de acuerdo con nuestra interpretación, muy poco dudoso [15]. Platón y el tirano se encontraban distanciados el uno del otro sin una pública ruptura. Plutarco (*Dion,* cap. 20) hace un divertido relato, ficticio seguramente en esta forma, de un intercambio de palabras entre ambos, muy poco antes de que Platón llegase a bordo del barco oficial enviado por Arquitas. La *Carta II* fue escrita (o se dio como escrita) muy pronto tras la partida de Platón, en un tiempo en que entre él y el señor cabía una no tan débil posibilidad de entendimiento. Lo débil que el autor la evalúa se ha buscado para poner de relieve nuestra interpretación. En la *Carta II,* por el contrario, ha realizado Platón (el verdadero o el ficticio) la ruptura irrevocable.

Sólo porque se reconoce la exactitud de la situación histórica, podría uno raramente descarriarse: La *Carta II* estaría falsificada por... Dionisio para promover a una luz favorable lo de su relación con Platón [16]. Haciendo abstracción de toda particularidad, se le supone, por ello, al tirano una empresa literaria para la que difícilmente se encontraba educado. Tendría que haber dispuesto de un secretario «de epistulis» de la talla de un Thorton Wilder, por no decir de un Walter Savage Landor*. Un pensamiento muy tentador, por cierto: Dionisio

* Walter Savage Landor fue un escritor inglés del siglo XVIII famoso por sus *Ima-*

como falsificador de un trozo de obra cuyo más difamado brote se introduce en el conjunto de las cartas platónicas, y que, con su enigmática metafísica trinitaria, medio siglo después conduce o seduce a los neoplatónicos Plotino y Proclo y que a los Padres Griegos de la Iglesia cristiana, a Clemente, Orígenes, Justino mártir, Hipólito y Eusebio les causa una profunda impresión. ¡El tirano de Siracusa... precursor del Neoplatonismo y precedente del Dogma de la Trinidad!

ginary Conversations, diálogos ficticios entre personajes históricos. También escribió *Imaginary Conversations of Greeks and Romans* (1853) utilizando personajes clásicos. Thornton Wilder es un escritor norteamericano contemporáneo que recreó la figura de Julio César en un *best seller* titulado *Los idus de Marzo* (trad. Madrid, Alianza edit., 1974). *(N. del T.)*

CAPITULO XIV

PLATON COMO FISICO DEL ATOMO

CONSTRUCCION ATOMISTICA Y DESTRUCCION ATOMISTICA EN EL *TIMEO* DE PLATON

(láminas IV-VII)[1]

/Platón y las Ciencias de la Naturaleza/

Ante el abismo que se abre entre las Ciencias de la Naturaleza y las Ciencias del Espíritu, entre Naturaleza y Espíritu, se ha llegado a advertir más de una vez recientemente que para construir un puente sobre ellas queda un arduo trabajo[2]. La investigación de la Naturaleza, compasiva con nuestra ignorancia en las cosas de su ciencia, tiene que mirar por encima, y el historiador se extraña de cómo rara vez se refleja de cuando en cuando en sus libros de Historia la Historia de su propia ciencia. Por eso R. G. Collingwood ha formulado que nadie podría comprender la ciencia de la Naturaleza si no comprende Historia, y la frase de Augusto Comte, de que la Historia de la Ciencia sería la propia Ciencia, se estableció como motor de una de las cortas demostraciones históricas de la Ciencia de la Naturaleza[3]. Se busca entonces, en esa o en otra obra del mismo objetivo, qué lugar se ha atribuido allí al autor del *Timeo,* y así el resultado es asombroso. Platón sería una desgracia en la Historia de la Física (Dampier-Wetham, 1930; sir James Jeans, 1948); a partir de Platón conseguiría el tono la pseudociencia en Grecia (P. Rousseau, 1945); Aristóteles habría padecido en la Academia el insano influjo de Platón (A. Mieli, 1945); el *Timeo* sería una muestra de lo mucho que Platón podía despreciar la ciencia (Ch. Singer, 1941) —por aportar de paso sólo algunos de época reciente[4]. Se trata sobre todo de la aversión que actualmente predomina contra el pensamiento teleológico y contra las formas míticas lo que se expresa en tales juicios; juicios sobre el hombre que en su *República* convierte el estudio de la matemática y de la ciencia matemática de la Naturaleza en necesaria propedeútica, y cuya Academia se ha acercado al menos a esa exigencia.

Sin duda también se han notado ya otras voces, a pesar de que se encuentren todavía en minoría. Werner Heisenberg, el físico, encuentra en la Filosofía Griega de la Naturaleza dos pensamientos, sobre todo, que hasta ahora determinan el camino de la ciencia exacta de la Naturaleza: en primer lugar, la convicción de los atomistas so-

bre la construcción de la materia a partir de pequeñas unidades; en segundo lugar, la convicción de los pitagóricos sobre la fuerza reveladora de las estructuras matemáticas. Heisenberg ve reunidas ambas convicciones en la Física de Platón.

A la más penetrante y acotadora obra histórica de los últimos decenios sobre la Ciencia Antigua, a la de Abel Rey, le son extraños todos los prejuicios positivistas y antiteleológicos. La dialéctica de Platón, así lo ve Rey, sería un paso que proporcionaría asimismo el fundamento a la ciencia de la Naturaleza. La Física de Platón sería mítico-matemática; lo que se eleva de ella sería «la grande mathématisation du concret et du sensible» (III 286)* en dos aspectos, en la cosmología y en la física de los elementos.

A Heisenberg y Rey corresponde Whitehead, el filósofo matemático, que pone juntos al *Timeo* y al *Scholium* de Newton como «los dos grandes documentos cosmológicos que han determinado el pensamiento de Occidente»[5]. Sería el *Scholium* una fijación muy significativa de resultados específicos, así que el *Timeo* daría una compensación, por medio de la profundidad filosófica, de lo que le faltaba en los resultados específicos. Como representación de los resultados específicos, científicos sin duda, prosigue Whitehead, aparece el *Timeo*, en comparación con Newton, «sencillamente desatinado»[6]. Podría ser así, o parecerlo así hoy, por eso es, pues, una «locura» de Platón; apreciable en muchos casos por un lector que no se da cuenta de cómo están unidos sin fisura alguna un sentido profundo y el juego en esta, la más extraña de las obras platónicas. Podría mover la cabeza cuando se encuentra a los órganos corporales de la digestión y a la parte concupiscente del alma avecindados bajo el diafragma «así, en el lugar más alejado, dentro de lo posible, del asiento de la razón»; o cuando lee que el Creador de la Humanidad habría formado el conducto del intestino con muchas vueltas para reducir nuestro apetito de comida y de bebida, y así hacernos aptos para la Filosofía. Sucede perfectamente aquí que Platón entrelaza por lo menos tres cosas: en primer lugar, auténtica teleología, que para la contemplación moderna de la Naturaleza cae así a contrapelo; en segundo lugar, una burla sobre la teleología, si se reduce sobre todo a medida humana el «telos» de la gran Naturaleza; y, en tercer lugar, una exigencia ética que fue revestida mítico-irónicamente con un traje teleológico.

/Análisis del concepto platónico de «materia»/

Nos limitaremos aquí a algunos conceptos fundamentales de la Física platónica y comenzaremos con el de «materia». «La Historia de la doctrina sobre la materia todavía no está escrita; sería seguramente la Historia de la influencia de la Filosofía Griega en la ciencia de la Naturaleza» (Whitehead)[7]. El término «materia» es ahora de golpe una palabra tanto del lenguaje científico como no científico. Probablemente fue Aristóteles, el crítico de la metafísica, quien, a partir de la palabra «hyle» —madera o material de construcción—, ha acuñado un término filosófico para designar aquello de lo que se llegan a formar cuerpos y sobre lo que se imprime una forma. Pero aquí, como es frecuente, Aristóteles es un platónico. «Resulta correcto afirmar», recalca Plutarco, «que Platón ha descubierto el último principio que se encuentra fundamentando todo cambio cualitativo, al que actualmente se le denomina materia o naturaleza (*ὅ νῦν ὕλην καὶ φύσιν καλοῦσιν*); y, por medio de él, ha eximido a los filósofos de muchas dificultades»[8]. A lo que Aristóteles toma por «material de construcción» corresponde en Platón —correspondencia, sin duda, no significa identidad— el «recipiente de todo llegar a ser» (*δεξαμένή, ὑποδοχή*), «que es agitado y que agita como un instrumento que produce conmoción», o el «espacio» (*χώρα*) —de ninguna manera espacio vacío, ni menos el espacio entendido «more geometrico»[9] sino algo parecido a «espacio en el que algo sucede»—; o bien a «un algo a modo de masa compacta en la que llegan a ser imprimidas copias» (*ἐκμαγεῖον*), o bien «la nodriza de todo llegar a ser», «la propia esencialidad que soporta en sí misma a todos los cuerpos», «semejante a una madre»: ¡qué cantidad de palabras metafóricas y de imágenes poéticas! Pero para Platón se trataba de imágenes necesarias, así que sabía bien que «esa ralea escurridiza se debe vigilar siempre» (*El Sofista* 231 A)[10]; y necesitaba gran cantidad de ellas —no le habría satisfecho la metáfora terminológicamente endurecida— porque aquello que comprende todo, todo produce y todo sostiene es insondable. Es sin figura, «sólo puede ser captado por medio de un tipo de nacimiento ilegítimo del pensamiento» (*λογισμῶι τῶι νόθωι*); «tiene una parte cognoscible en una manera impensable hasta la plena sinrazón» (*μεταλαμβάνον ἀπορώτατά πηι τοῦ νοητοῦ*)[10a]; se trata de algo «que nosotros vemos como en un sueño», comprensible, captable sólo en su ser-así o en sus cualidades (por ejemplo, si llega a ser piedra, aire o nube). Cuando Platón lo pone como una tercera esencialidad junto al mundo del verdadero ser y al mundo del devenir, continúa la línea «hilozoísta» de la cosmología anterior. Pero su sustancia primitiva es mucho más radical que el aire o el agua de los milesios o que la mezcla sin fin de entidades diminutas de Anaxágoras; probablemente incluso más radical que la visión, que llega a la mayoría, de Anaximandro, el fundador propiamente de esa cosmología, con su ilimitado-indeterminado. El principio de Platón es algo así como «espacio» y también algo así como «materia»; pero eso «está lleno de fuerzas que ni son de igual clase ni de igual peso» (*διὰ τὸ μήτε ὁμοίων δυνάμεων*

* «La gran matematización de lo concreto y de lo sensible». *(N. del T.)*

μήτε ἰσορρόπων ἐμπίμπλασθαι) y que provocan en eso una permanente conmoción; por eso tiene enseguida algo de lo que nosotros consideramos «energía», proceso de cambio y actividad.

Al contrario que al átomo de la Física actual, les falta a las moléculas elementales platónicas (sobre las que enseguida vamos a hablar) el momento de la energía que los medios de construcción de esos primeros cuerpos sólo tendrían en conjunto, por medio de un vínculo geométrico o numérico, no dinámico: así lo ve Abel Rey. Seguramente Platón no tenía ni idea del electromagnetismo. Pero, si les falta el momento de energía a sus poliedros, puramente estereométricos, como tales, no falta así en su construcción final; allí parece, más bien, que tiene un brote de doble cara: una, en el punto álgido, en la fuerza creadora del Demiurgo o, dicho menos míticamente, en la acción formadora de la idea del Bien, es la figura de perfección (la que —de forma más abstracta— perdura en el primer motor de Aristóteles); la segunda, una capa de múltiples nombres del todavía-no-ser, en donde, en indeterminada formación previa, se encuentra establecido el trío de espacio, materia y fuerza de acción [11]. Si efectivamente —según Collingwood [11a]— no se puede separar en la Física moderna lo que es la materia de lo que ella realiza, mientras que en la Física clásica del movimiento eso queda afuera de la materia, se mantiene así Platón —al menos tanto, y de la misma manera, que Leucipo y Demócrito— al lado de la Física moderna contra la Física clásica. «Algunos —dice Aristóteles— siempre meten actividad (ἐνέργειαν), como Leucipo y Platón, ya que ellos dicen que movimiento existe siempre» (*Metafísica* Λ 6, 1071b 31).

Más aventurado se presiente también otro intento más reciente para encontrarlo en los antiguos. Fue emprendido con toda la reserva que siempre se sigue en tales procedimientos analógicos. W. Heisenberg ha descubierto el apartado de las «relaciones de indeterminación», «el principio del desenfoque elemental», «the principle of indeterminancy»*, «le principe d'incertitude qui chassait le déterminisme de la microphysique» (P. Rousseau)**. En contraste con la Física clásica, la «teoría de los quanta» ha llevado a la convicción de que «las leyes naturales fundamentales no rigen el mundo en un modo de alguna manera directo, sino que controlan un substrato del que nosotros no podemos hacernos representación espiritual alguna sin poner inconveniencias» (Dirac) [12]. ¿No resulta fantástico cuando alguien, que sólo muy de lejos comprende en sus fundamentos esas teorías modernas, encuentra presentido algo de ellas en la Física de Platón? Tan

* «El principio de indeterminación». *(N. del T.)*

** «El principio de incertidumbre que expulsaba al determinismo de la microfísica». *(N. del T.)*

estrechamente lleva ella el principio del orden matemático, lo mismo en el cosmos de los astros que en el de los elementos, que, en cada apartado de múltiples nombres por debajo del orden de los átomos en los elementos, todo es por completo indeterminado. Esa indeterminación se convierte en una estructura ordenada en el mundo del átomo, y desde allí hasta en el mundo de los astros. Pero lo que en esa naturaleza siempre está rehuyendo un orden más estrecho lleva de nuevo a aquellas fuerzas desequilibradas en el no-dominio de la indeterminación.

Aquel indeterminado e inabarcable algo, o apenas ya algo, se convertirá asimismo en determinado y comprensible tan pronto como se introduzca en formas precisas, en los cuatro στοιχεία, «elementa», elementos. Las «partes constituyentes» de la Naturaleza, las «letras» de las que se componen las palabras, las frases y, en fin, el libro de la Naturaleza: esa metáfora le resulta familiar a Platón; en la Academia se convertirá en un término técnico, y como tal fue transmitida por Aristóteles a la posteridad [13]. El moderno investigador de la Naturaleza, en posesión de sus 94 o 96 elementos con número atómico y sistema periódico, se reirá de los cuatro elementos (fuego, agua, aire y tierra) de los que ninguno, como cualquier estudiante actual sabe, es un auténtico elemento. Y, con todo, resulta del mayor significado lo que hizo Platón. El construye, en el interior de su sistema de la «physis», el edificio empedocleo de pensamiento de las «cuatro raíces de todo ser»; les asigna su lugar sobre el caos en la superficie más baja en la que la razón puede descubrir un orden, y designa a aquellas cuatro con la palabra que, en su formación latina de «elementum», constituye todavía hoy un concepto fundamental de la Física y Química. Por lo demás no había establecido de una vez sobre su número un dogma; Aristóteles le adscribe un sistema de tres elementos y Jenócrates uno de cinco —como luego de Jenócrates establecen cinco elementos Filipo de Opunte y Aristóteles: en el círculo más íntimo de la Academia debe haberse verificado una vivaz discusión sobre ese sistema de elementos [14]—. Pues se trata de un sistema; en el *Timeo* es un sistema proporcional (A : B = B : C = C : D), aunque seguramente no un sistema periódico en el sentido de la Química moderna. Aquí, como es frecuente, una teoría especulativa va por delante de la investigación empírica cuyo sendero puede obstruir o iluminar [15].

/Elementos y cuerpos mínimos en Platón/

Hemos subido desde la materia a los elementos; sigamos ahora el paso siguiente de Platón. Desde Robert Boyle y John Dalton la ciencia moderna de la Naturaleza se mantiene en la absoluta invariabili-

dad de los elementos —y así lo había enseñado Empédocles—. Pero ya en 1815 William Prout expuso la teoría de que los elementos son variables y se dejan reconducir a la materia del agua como sustancia fundamental —una tesis que por mucho tiempo se había abandonado para resucitar de nuevo, por primera vez después de decenios, en una nueva forma—. El que los elementos son mutables, cada elemento un ser-así y no un ser-eso, o, en caso de que sea un ser-eso, sólo en un sentido provisional; el que las «letras» de la Naturaleza no son ninguna letra, más bien sílabas o, más que sílabas, imágenes (48 B): eso es la doctrina del *Timeo*. La opinión ulterior de que los elementos son mudables remite en la ciencia moderna a la teoría de su construcción atómica —y así se encuentra en Platón—.

La Historia moderna de la Física y Química atribuye a Dalton el logro de haber vinculado a la teoría de los elementos con la teoría del átomo: hay tantas formas de átomos como de elementos. El logro de Dalton no quedará disminuido por el hecho de que Platón fuera el primero —por usar una expresión usual— que unió la teoría de Empédocles sobre los elementos con la teoría de los cuerpos mínimos en el sentido de Leucipo-Demócrito. En el *Timeo*, más de 2.000 años antes de Dalton, se le atribuye a cada elemento su propia estructura atómica.

Consideremos ahora la forma de esos cuerpos mínimos, esos átomos como los denominamos familiarmente (vid. láminas IV-VII). En el atomismo de Leucipo y Demócrito hay un número inconstatable y diferente de ellos, formas más o menos irregulares con aristas, ganchos, sinuosidades y perforaciones de los más diferentes tipos. Si son redondos, no necesitan ser esféricos; si tienen aristas, no necesitan asentarse en una figura regular. Platón ha transformado el atomismo del Abderita. Avanzó un paso muy grande que, todavía no hace mucho tiempo, estuvo a punto de ser abolido de una manotazo por una autoridad en la Historia del Pensamiento Antiguo (Heiberg, 1925)[16]. En el *Timeo* hay sólo cuatro tipos de cuerpos mínimos, desde los que se ordenan cada uno de los cuatro elementos. Esos cuatro tipos tienen forma estereométrica: son cuatro de los cinco cuerpos regulares que todavía hoy llevan el nombre platónico de «poliedros». El átomo-fuego es una pirámide, el átomo-tierra un cubo, el átomo-aire un octaedro y el átomo-agua un icosaedro. Esa construcción matemática es menos fantástica que la naturalista del atomismo clásico, en el que se ha vivido por más de 200 años. Podrían ser fantásticas las particularidades, asimismo Platón establece así un principio fundamentador: el orden en la superficie más baja de la Naturaleza es determinante para el orden en las más altas y elevadas superficies. No fue una casualidad irracional la que ha formulado los sillares de ese universo: tienen forma matemática[16a].

Así parece que se dan pasos en los que Platón da la impresión de ser un precedente mejor que Leucipo y Demócrito para la Física y Química moderna. De esa manera, la molécula del gas metano (CH_4), por ejemplo, actualmente se representa como una pirámide regular, con cuatro átomos de hidrógeno en sus vértices y un átomo de carbono en su punto central; el octaedro, como «octaedro de Werner», consigue un defensor en la Química moderna; y un perfecto doble de esa ciencia, la Estereoquímica, ha sido comparado, ya hace mucho tiempo, con la doctrina de los cuerpos mínimos de Platón[17]. Las maravillosas formas del cristal mineral, contempladas por medio de los rayos X, han comenzado a extraer los secretos de su estructura atómica y molecular. Así la Cristalografía presenta que las formas simples minerales, por ejemplo las del acero y aluminio, tienen cuatro átomos de oxígeno en los vértices de un octaedro, y que en el diamante una disposición tetraédrica de fuerzas de enlace rodea un átomo de carbono —por sacar sólo algunos ejemplos[18]—. Dicho finalmente todo de forma común: las actuales formas fundamentales de los átomos tienen figura geométrica; tan grande es el paso todavía desde los modelos geométricos de Platón hasta los dinámicos de la actualidad, desde aquellos poliedros hasta los pequeños sistemas planetarios de Rutherford y de Bohr —modelos que ya, a su vez, se captan en transformación, pues en principio se originan dudosamente, dada la tesis de: «Todo tipo de imagen del átomo que nuestra representación pudiera trazar sería "eo ipso" defectuosa». «El conjunto de las estructuras matemáticas, que se encontraban a disposición de la Ciencia antigua, era proporcionalmente pequeño. Mientras que la Filosofía antigua agregaba los cuerpos regulares a los átomos de los elementos, a las partes elementales de la Física moderna les corresponde una ecuación matemática. Esa ecuación formula la ley de la Naturaleza que dirige la construcción de la materia; ella encierra el término temporal de una reacción química tanto como las formas regulares de los cristales o los tonos de una cuerda vibrante» (W. Heisenberg). Pero, en Platón, Timeo, el pitagórico, se hubiera reconocido como un físico semejante a Rutherford y Bohr y hubiera tributado a éstos el premio prometido para una de las hipótesis que establece[19].

Ya se dijo antes que el mito cósmico de Platón sólo permite cuatro modelos atómicos para la construcción de los cuatro elementos. Eso tiene que ser precisado ahora. Verdaderamente todos los átomos de cada elemento tienen la misma forma estereométrica, pero éste, según el punto de vista de Timeo, debe proporcionar de cada forma diferentes tamaños. Pues hay diferentes clases de aire, fuego, tierra o agua (58 C y ss.). Y esas diferenciaciones no se remiten a «Anánke», puro azar o ciega necesidad; son explicables[20]. Existe una relación matemática, por ejemplo, entre los octaedros e icosaedros pequeños y grandes. Cada uno de los diferentes tamaños de un poliedro se mantiene para uno de los fluidos o para uno de los gases que los griegos designaban de modo muy general como «agua» o «aire»; aun-

que Platón y otros sabían perfectamente que no existe un único tipo puro de «agua» o de «aire» sino que hay muchos. ¿Se oscurecerá o se clarificará el problema si a esos tipos diferenciados de los mismos elementos se les da el nombre moderno de «isótopos»? Actualmente se adscriben a muchos elementos isótopos diferentes: los isótopos de un elemento son indiferenciables en el número y disposición de los electrones de cada átomo; se diferencian uno de otro sólo en aquellas propiedades que se relacionan con la masa. De la misma manera se diferencian los distintos tipos en Platón de agua, por ejemplo, o mejor de fluidos (como vino, aceite, miel y ácido: *Timeo* 60 B) sólo en el tamaño de sus cuerpos mínimos no en su figura que siempre es icosaédrica.

Pero lo que es aún más importante: los cuerpos mínimos de Platón no son indivisibles, no son, en sentido estricto, «a-toma», un término que él jamás utiliza. Podrían ser quebrantados (*λύεσθαι, διαλύεσθαι, τέμνεσθαι, διαθραύεσθαι, μερίζεσθαι, κερματίζεσθαι /desatarse, disolverse, cortarse, cortarse en trozos pequeños, romperse en partes, fraccionarse/)* y en la «vasija» tiene efecto un duradero «temblor de tierra», debido a la disolución y nueva unión (*συντυχόντα, συστάντα, συναρμοσθέντα, συμπαγέντα /lo que se reencuentra, lo que se conjunta, lo que se articula, lo que sólidamente se adhiere/)* de los cuerpos mínimos. Las afiladas pirámides del fuego se fragmentan de alguna manera en las partículas cúbicas de la tierra. Por el contrario, podrían llegar a quedar rodeadas un par de partículas de fuego y dominadas a raíz de eso por una gran cantidad de aire, o un par de partículas de aire por una gran cantidad de agua. Entonces se romperían las partículas de fuego, y los triángulos del tetraedro se unen de nuevo en octaedros: de fuego se pasa a aire. O las partículas de aire llegan a ser bombardeadas por las partículas de agua, así los triángulos, que forman los octaedros del aire, se forman de nuevo en los icosaedros del agua. De la misma manera sucede durante mucho tiempo en la Naturaleza (58 C y ss.). Es, o parece, un puro hecho que el propio suceder es un resultado de que «no se encuentren en equilibrio las fuerzas» (52 E) de la «vasija». Pero las partículas mismas tienen figura matemática, y su destrucción y reconstitución se establece según leyes matemáticas.

Para una representación particular se establece un procedimiento muy sencillo. Una partícula-agua, que se compone de 20 triángulos equiláteros = 40 triángulos rectángulos-no isósceles, se descompone y se une de nuevo en una partícula-fuego, que se compone de 4 equiláteros = 8 rectángulos-no isósceles, y en 2 partículas-aire, de las que cada una se compone de 8 equiláteros = 16 triángulos rectángulos-no isósceles. Este es un caso simple. Pero otros tipos de «aire» o de «agua» pueden introducir otros enlaces con grandes partículas; por ejemplo: una partícula-agua, que se compusiera de 160 triángulos rectángulos-no isósceles, se podría enlazar con 5 partículas-aire, que contienen cada una 16 triángulos, y con 10 partículas-fuego, de las que cada una contiene 8. O una partícula igual de «agua», que esté compuesta de 160 de tales triángulos, se podría enlazar con dos partículas de otro isótopo de «agua» (2 x 40) más una partícula de otro isótopo de «fuego» distinto del anterior (1 x 48) más dos partículas-aire (2 x 16), etc.. «La constancia de esas cifras en la teoría de Platón juega el mismo papel que las proporciones establecidas por el peso en la Química moderna desde Dalton» (A. E. Taylor)[21]. Con la diferencia esencial, por otra parte, de que no hubo ningún experimento exacto y sistemático, aunque justifiquen esas cifras muchas observaciones generalizadas con demasiada rapidez[22].

/La realidad última en la «materia» platónica/

La «matrix» es irreconocible para el espíritu humano porque es lo contrario de orden —es «factum brutum»—. Eso pretende dar a entender Platón con el paso mítico: la vasija no fue creada por el Demiurgo, sino que se encontraba allí dispuesta cuando él comenzaba su obra (53 A y s.). Cómo habría empezado esa obra, «sólo lo sabe dios o tal vez alguien que sea amado por dios» (53 D). Asimismo, más allá de los triángulos se encuentran aún realidades matemáticas y tal vez metafísicas. Timeo podía decir sólo que la obra del Demiurgo o la sustancia de la razón, y con ello de inmediato del conocimiento, comienza con los triángulos rectángulos, isósceles y no-isósceles, a partir de los cuales se formaron los cuatro poliedros fundamentales mínimos. Platón habla ocasionalmente de los triángulos a modo de juego, cuando se abandona a precisiones de detalle —así cuando describe la constitución del cuerpo humano, de la médula, semen, sangre o huesos—, como de pequeñas superficies planas que vibran a través del espacio, unas «recientes, del taller» (81 B), y otras, que ya han perdido su brillo original, ajadas y toscas. Lo que él piensa es así: «Los triángulos de átomos no constituyen la realidad última en una fragmentación posible de los cuerpos, sino el sillar de construcción original de los regulares»[23], que, a partir del caótico e irracional «No-ser», no-ser-todavía, forma realmente existencias particulares y claramente reconocibles. Y cada supuesta irregularidad de las supuestas superficies triangulares simboliza los desarreglos de las matemáticas que siempre se encuentran de nuevo en la Naturaleza en movimiento a través de lo caótico —desarreglos que, asimismo, para nosotros, seres humanos, constituyen un enriquecimiento sin fin—. Hubiera debido expresar Aristóteles la teoría platónica con sus propios conceptos, en lugar de ponerla, una y otra vez, como blanco de sus saetas críticas[24], así hubiera dicho: La materia tiene la posibilidad de reali-

zarse en formas estereométricas regulares. Para representarnos cómo tiene efecto esa realización, tendríamos que colocar una cantidad dada de triángulos que se uniesen en ese o en otro lugar entre sí para ser poliedros. Los poliedros se descomponen, a su vez: la materia hace volver a la sustancia de la posibilidad, hasta otro momento, a los triángulos; o sea, los componentes necesarios de las formas se unen de nuevo para la realidad de un nuevo sistema de ordenación.

La Física platónica de los elementos que se cambian uno en otro y de los átomos regularmente divisibles resultó incomprensible en tanto predominaba la Física clásica, o sea desde Newton hasta la más reciente actualidad. Ahora se ha llenado este capítulo del *Timeo* con nuevos significados, y tal vez puede Platón ser visto, en el mismo sentido, como precedente de Rutherford y de Bohr, lo mismo que Demócrito como precedente de Newton. Lo arriesgado de semejante procedimiento es evidente. Para expresarlo con palabras de un historiador de las Ciencias de la Naturaleza: «Uno de los errores fatales que frecuentemente conduce a un conocimiento falso e inseguro de la Ciencia de la Naturaleza es el leer en textos antiguos conceptos modernos» (Sarton). Pero no se podría obviar tal peligro [25]. Pues si se estudia el *Timeo*, resulta un sinsentido y es perfectamente imposible cerrar las ventanas con tanta firmeza que ningún aliento de la Física moderna se introduzca.

/*Azar y causalidad en la materia platónica*/

Según todo eso, ¿en dónde se sitúa Platón en aquella gran discusión sobre ley y azar que actualmente agita de nuevo los espíritus? El físico Erwin Schrödinger, en un artículo sobre «La ley del azar» pone a las dos situaciones de la Filosofía de la Naturaleza una frente a la otra, a partir de cómo se debe interpretar el principio de causalidad en la Naturaleza [25a]. Para la postura «conservadora» sería la causalidad un «apriori» que domina todo, y, como tal, no explicable más allá; el azar, por su parte, sólo sería una palabra para nuestra incapacidad de descubrir plenamente las innumerables causas que actúan conjuntamente. Para la postura «revolucionaria», sería el azar el único principio dominante, que también, a su vez, fundamenta lo que nosotros tomamos por causalidad. Lo que en realidad sería juego de ese azar podría llevar a consecuencias predecibles estadísticamente, y «ley natural» o «ley de la causalidad» serían sólo nombres para tal regularidad estadística. Así esa postura «revolucionaria» reconduce a los descubrimientos de Hume, según los cuales entre lo que nosotros consideramos causas y lo que llamamos efectos no existe ningún vínculo interior sino el acostumbrado enlace de la experiencia. Contra esa visión de las cosas, el Sócrates platónico habría objetado que la crítica

de Hume, destructora del concepto de causalidad, hubiera encontrado su lugar en el símil de la caverna, allí, en la parte más profunda y alejada de la luz, en donde estaban encadenados los hombres a su sitio, de forma que limitaban sus experiencias únicamente al antes, al después y a lo inmediato de las apariencias de sombras en la pared de la caverna; y que, en efecto, los más inteligentes entre ellos aprendieron a hacer predicciones sobre lo que aparecía con frecuencia y que asimismo probablemente volvería a aparecer. Pero a éstas, que Schrödinger considera como las dos posturas enfrentadas del conocimiento de la Filosofía de la Naturaleza, había tendido el *Timeo* de Platón; su significado mítico del mundo no formaría parte de ninguna de las dos posturas, sino de una tercera postura posible entre o tal vez sobre la «conservadora» y la «revolucionaria». La Naturaleza sería ambas cosas: estricta ley matemática y azar caótico; el azar se asienta en aquel recinto de lo totalmente indeterminado; la ley, allí en donde un orden matemático forma aquel caótico desorden para poder formarse completamente sin aquel pero a través de él. No estaría predominando solamente ni la ley, asimismo, ni el azar, sino que el mundo, tal como se encuentra realmente ante nosotros, consistiría en la acción conjunta de ambos.

Así, aunque con frecuencia se separa agudamente Aristóteles, en lucha con la Física de Platón, no ha cambiado sus principios en el fundamento, en la medida en que se encuentran causalidad y azar, sino que, en ese apartado fundamental, la doctrina de las cuatro «causas» sistematiza la visión del mundo de su maestro. ¿No se establecería, con este pensamiento sistemático, una separación real necesariamente de las dos filosofías actuales de la Naturaleza?

Una última pregunta se plantea por sí misma: ¿Ha tenido la Física del *Timeo* alguna influencia en la Ciencia moderna de la Naturaleza?. O, mejor: ¿En dónde, cuándo y cómo ha tenido lugar tal influencia? Aquí podría aportarse poco más de los inicios de una respuesta.

/*Influencia histórica de la Física platónica*/

En el siglo XII [26] hubo hombres como Adelardo de Bath, Hugo de San Víctor y Wilhelm von Conches que creían en la teoría platónica de la materia, de los elementos y de los cuerpos mínimos. En el siglo XIII Roger Bacon cita a Averroes en referencia a los cinco cuerpos regulares de los «platonici» y trata en un largo capítulo la construcción matemática de los cinco elementos de los que se compone el mundo. Discute esa teoría con la objeción aristotélica, que en todo caso sintetiza de Averroes, de que el resultado de esa construcción estereométrica sería el espacio vacío y que «espacio vacío» sería un imposible. Pero lo que es muy serio es que Roger Bacon añada observacio-

nes sobre la figura hexagonal de las celdillas de miel en una colmena y sobre los cristales hexagonales de Irlanda y de la India. Se encuentran aquí, tal vez, los rudimentos de una nueva ciencia. Es esperable que posteriores investigaciones descubran una infiltración de la Física platónica en el «Ockanismo» del siglo XIV. En todo aparece sin duda como la dirección predominante el pensamiento aristotélico, junto con la autoridad de la Iglesia, que ha inclinado en otra línea los contenidos de la doctrina e investigación medievales sobre la Naturaleza.

En el siglo XV[27], en Italia, el gran Piero della Francesca, y su alumno el matemático franciscano Luca Pacioli, renuevan el sistema de los poliedros regulares: Piero, en la continuación de Euclides, Pacioli, con un diferenciado giro a la Filosofía platónica de la Naturaleza. Pacioli ejerció, por un lado, un influjo en Leonardo da Vinci que, como muestran sus manuscritos[27], estaba imbuido de la teoría platónica de los elementos; y, por otra parte, en los matemáticos del siglo XVI.

El mismo tipo de consideración estereométrica invade el pensamiento y llena los escritos de Johann Kepler[28]. Hace un uso especial de los cinco poliedros regulares en su Cosmografía, en la que ordena a cada uno, de grandes e insólitas dimensiones, entre dos esferas planetarias a fin de explicar sus intervalos —una hipótesis fantástica que fue atacada enseguida por Tycho Brahe y por su autor, aunque no fue abandonada sino asimismo reformada por completo[29]. Kepler conocía también los corpúsculos elementales del *Timeo* y estudia las manifestaciones como los cristales hexagonales de hielo y la disposición de los pecíolos en las hojas y en los tallos de las plantas

En el siglo XVII renueva el matemático y filósofo franciscano Pierre Gassendi el sistema de Epicuro, o sea, el sistema del atomismo clásico —un resultado de gran importancia para la Historia de la Física—. Eso apenas fue un progreso, pero es digno de mención aquí el que al menos él uno de los corpúsculos elementales de Platón, el tetraedro regular, lo une a los átomos de Epicuro[30]. En el *Timeo* es éste el átomo-fuego. Gassendi lo convierte en el átomo del frío. Ambas hipótesis pretenden explicar, de modo ingenuo, la sensación de picor a partir del vértice de la pirámide.

Sobre ello uno, involuntariamente, tiene que meditar en qué camino hubiera seguido la ciencia moderna de la Naturaleza, si en el siglo XVII se hubiera revitalizado la Física de Platón en lugar, o al lado, del atomismo de Demócrito. En los tres gruesos volúmenes de Robert Boyle, «el fundamentador de la Química moderna» en el siglo XVII, no he podido encontrar ninguna referencia al *Timeo*, mientras que su coetáneo Ralph Cudworth, la cabeza de los platónicos de Cambridge, estaba entusiasmado con lo que consideraba «una imitación de la Fisiología atómica de Platón»[31].

La Filosofía de la Naturaleza de Emanuel Swedenborg, tal como se encuentra en sus primeros tratados científicos, procede de diferentes fuentes[32]. Así el torbellino y los átomos circulares vienen a partir de Bruno y Descartes, los movimientos circulares de nuevo sobre los «pitagóricos». Debe a Bruno la disposición de sus pequeñas esferas atómicas en sistemas geométricos y estereométricos regulares, como triángulos, cuadrados, hexágonos y pirámides. Asimismo habría, de antemano, un recóndito influjo del *Timeo*, tanto para aceptarlo como para rechazarlo. Se ha recalcado a veces, por otra parte, que Swedenborg había ideado anticipadamente inteligentes teorías de Astronomía, Cristalografía, Química y Física[33].

En el año 1814 el famoso físico Ampère publica una carta al conde Berthollet en la que construye 23 poliedros, desde el tetraedro hasta el que denomina el «hepto-octaedro», para dar una representación imaginativa de la situación estereométrica de los átomos en la composición química. Un par de años antes, en 1808, William Wollaston, en la Royal Society de Londres, se había manifestado en la misma dirección[34]. Ninguno de ellos parece haber tenido la menor idea de un gran predecesor. Pero Goethe conocía probablemente la carta de Ampère, y seguramente se acordaba del *Timeo*, cuando pone por escrito lo siguiente: «¿Sería la Naturaleza, en sus comienzos inanimados, tan profundamente estereométrica como se quisiera al fin para lograr vida incalculable y sin medida?»[35].

CAPITULO XV

PLATON COMO GEOFISICO Y GEOGRAFO [1]

I

/Geografía de los mitos del Más Allá/

Al final del *Fedón* se encuentra el mito del destino del alma humana: un cuadro engorroso y nada sencillo. Dos líneas de representación se reunen aquí: la primera es cosmológica, fisicalista y geográfica; la otra es mítico-escatológica. No hay duda alguna de que la escatología es el objetivo del Todo, mientras que los pensamientos de la Ciencia de la Naturaleza, aun cuando podrían haber significado mucho para el Platón investigador, son aquí sin embargo sólo cimientos. Uno compara las creaciones del Más Allá en el *Gorgias* y en *La República*. En el *Gorgias* aparece por todas partes el cosmos como prototipo de lo justo, o sea, de la vida ordenada[2]. Pero todavía se encuentra allí completamente diferenciado de este símbolo el mito del Más Allá: el juicio de los muertos en la pradera del triple camino y los dos lugares para los buenos y para los condenados, aquí la Isla de los Bienaventurados y allí el Tártaro —asimismo pura tierra mítica sin intención alguna de cimentarla en una imagen de la Tierra o del mundo científico—. Por el contrario, ese intento lo lleva a cabo el *Fedón* y verdaderamente con tal prolijidad que, después de eso, el juicio de los muertos y el destino del alma actúan casi como un apéndice, si se mira meramente desde fuera la distribución de la gente. Y al final de *La República* pone Platón, en el huso de los ocho anillos, colocados uno dentro del otro, que circundan el eje de la Tierra, un cuadro bastante meditado y calculado del Universo, antes de dejar presentarse a las almas ante las diosas del destino. Así ya parece referirse esa comparación a que, por medio del propio Platón, ha sido realizado en primer lugar la unión de cosmología y escatología —se trata de diferenciar, dentro de la creación final del *Fedón*, los distintos elementos.

Ni el tamaño ni la índole de la Tierra —así comienza Sócrates— corresponden a la opinión popularizada entre los expertos. La Tierra reposa, como una bola, en el centro del espacio del mundo, debido a su propio equilibrio y a la forma proporcionada por todas las partes de la esfera del cielo. Eso es perfectamente la teoría que fue trans-

mitida como de Parménides[3] y, si se prescinde de la forma de bola, incluso la de Anaximandro. La bola de la Tierra se califica de «muy grande», no tanto en relación con el Universo —al menos no se dice nada de ello— como en relación con el espacio que nosotros, los hombres, ocupamos en ella, «nosotros desde Fasis hasta las columnas de Hércules», de este a oeste, el punto final de nuestro «ecumene». A un espacio tan pequeño corresponde la masa de Tierra conocida por nosotros en la gran bola, la que habitamos en el mar interior «como ranas u hormigas en torno a una charca».

Nuestro lugar de vivienda es sólo, sin embargo, uno de muchos que, como fosas o cavidades (κοῖλα), se encuentran repartidos en círculo en torno a la bola de la Tierra. En esas profundidades se juntan agua, bruma y aire, mientras que «la Tierra propiamente dicha» (αὐτὴ ἡ γῆ), por lo tanto exactamente la superficie superior de la bola en donde no ha sido excavada, alcanza el puro éter. Todo eso se encuentra suficientemente representado y quedará más claro por medio de dibujos (láminas II,1 y 2). Debajo, sobre el suelo de las hondonadas, se ha concentrado el agua sobre la que se extiende el continente en que vivimos, en torno al cual fluye el aire, y el grado más elevado es la «Tierra propiamente dicha», bañada a sus pies por el mar de aire igual que nuestro lugar habitado por el mar de agua; y de la misma manera sobresale en el éter como nuestra vivienda en el aire más pesado. La manera intuitiva en que fue pensado esto queda probablemente mejor mostrado en un punto concreto: La «propia Tierra» tiene exacta correspondencia con la manera en que nuestro lugar habitado se encuentra respecto a sus islas, «que rodeadas por el aire están flotando y se encuentran cerca del continente» (111 A). Una mirada a la lámina II,2 muestra el porqué no podían haber sido imaginadas lejos del continente, asimismo apartadas del centro de la oquedad.

Lo que nosotros hemos seguido hasta ahora es un puro cuadro de pensamiento de las Ciencias Naturales, que en absoluto lleva en sí mismo algo de Platón y que puede ser imaginado por cualquier físico. Pero pronto se hará husmeable un tipo propio del brillo descriptivo de Platón (110 B). Podría alguien contemplar de lejos la Tierra, así le parecería una especie de bola variopinta. Pues la superficie superior propiamente brillaría con los más puros y resaltados matices, de los cuales los colores de nuestros pintores son sólo muestras parecidas e incluso las brumosas «oquedades», en conjunto con aquellos lugares, se realizan como manchas coloreadas. Arriba se dan las más bellas plantas y las rocas más ricas: lo que se desprende de ellas se conoce aquí, entre nosotros, como piedras preciosas, oro y plata. También seres vivos habitan en ese mundo más alto y también seres humanos dotados de un sentido más sutil y un pensamiento más claro, en relación con los hombres de aquí abajo, ya que ellos se mueven

en un elemento puro. Una primavera eterna predomina entre ellos, lo mismo que les corresponde una constante salud y una vida más larga que entre nosotros. Los dioses viven y circulan entre ellos. Se trata, pues, de pasos que se recogen del cuadro de la isla de los bienaventurados o del Paraíso[4].

/La doctrina platónica en las operaciones geográficas/

Pero ya se encuentra imbuido de un significado propiamente platónico lo que le precede (109 C): nuestro mundo, en el suelo de la cavidad, es sólo un nebuloso reflejo del reino de arriba. Y asimismo, en un sorprendente engaño, no sabemos de nuestra sustancia. Creemos que vivimos en la superficie de la Tierra y no nos damos cuenta de que en realidad vivimos en el suelo de una profunda oquedad[5]. Creemos ver sobre nosotros el cielo y en él las estrellas como si fueran ellos realmente; en eso vemos asimismo sólo las fronteras superiores del aire frente al éter, y la luz nos llega también enturbiada por nuestra brumosa atmósfera. Pero podríamos emerger sobre la superficie de nuestro mar de aire en el éter, entonces llegaríamos por primera vez a ser conscientes del error y estaría sobre nosotros el verdadero cielo y la verdadera luz, tendríamos también en torno a nosotros la verdadera Tierra.

A nadie se le puede escapar lo cerca que nos encontramos aquí del punto dentral de la creación platónica y de su filosofar. El mito del alma en el *Fedro* y el símil de la caverna en *La República* ofrecen, cada uno a su modo, el cuadro más familiar internamente y con correspondencia suficiente hasta en el texto[6]. Y si contemplamos la expresión en el *Fedón*, se encuentran allí fórmulas como «la Tierra misma», «la verdadera Tierra», «el verdadero cielo» (*αὐτὴ ἡ γῆ, ὁ ἀληθῶς οὐρανός, τὸ ἀληθινὸν φῶς*) como suficientes indicios de lo propiamente platónico. La oposición metafísica entre mundo de las ideas y mundo de la apariencia está aquí bajada a la Tierra y se desarrolla en el contraste de valor de la «verdadera Tierra» y nuestro «ecumene» en el suelo de la oquedad. Ese contraste de valor, asimismo, y con él toda la descripción llena de fantasía de la «verdadera Tierra» y ese mismo nombre, que en menor medida es propiamente una creación platónica y corresponde en cada caso a una esfera distinta de la geofísica con la que Sócrates empezó su exposición.

Se disuelve aquella capa que ha desplegado allí la fantasía llena de ideas de Platón, así queda de nuevo un cuadro cosmológico cerrado en sí mismo: la Tierra reposa como una gran bola en el centro del espacio del mundo de forma circular; en la bola de la Tierra hay abundantes oquedades, de las cuales una es nuestro «ecumene». También la distribución de los elementos, por la que se juntan en aquellas oquedades agua y aire mientras que la propia corteza de la Tierra sobresale en el éter, se adapta por eso a ese todo. Entonces, como ya se dijo, fue reconducida la teoría de la bola junto a la fundamentación de la suspensión-en-el-centro de Parménides. Pero de las oquedades nadie ha transmitido, por el contrario, nada, y se puede uno preguntar perfectamente si Platón lo asumió y si vertió sobre lo asumido los colores de su propia fantasía o si lo había encontrado a fin de conseguir esa base de oposición para aquel contraste mítico. Asimismo esa cuestión de la procedencia no es en primer lugar el punto esencial, sino que lo principal es que se ha hecho consciente de cómo la imagen del mundo, tal como la habíamos considerado hasta ahora, corresponde a dos diferentes zonas de pensamiento, tal como se hubieran claramente alzado una de otra la descripción inferior geográfica y la descripción superior mítico-metafísica, y como si la doctrina de las oquedades entrase de forma diferenciada en la parte de las Ciencias Naturales.

La investigación hasta ahora se había conducido sólo desde el pensamiento; así parecía que la forma y expresión literarias confirmaban el resultado. Se deben aportar ocho, con cuyo énfasis establece Platón al principio un giro siempre nuevo en el carácter científico que pretende exponer. En primer lugar (108 C): la teoría de Sócrates sobre la forma y figura de la Tierra entra en oposición con aquello que la mayoría de los expertos (*οἱ περὶ γῆς εἰωθότες λέγειν /los que suelen hablar sobre la tierra/)* enseña sobre ello. El mismo también fue «informado» (*πέπεισμαι*) a través de aquellos. También Simias tiene opiniones de varios tipos correspondientes a la Tierra. Entonces querría conocer él la «información» de Sócrates, *ἅ σε πείθει*. Lo que ese tema representa (*ἅ γ' ἔστιν*), argumenta Sócrates, no es difícil; probar, sin duda, que es realmente así, sería de una desmedida dificultad y una tarea inabarcable. Pero él pretende sacar el cuadro de la Tierra según su «información». Y entonces comienza con la frase «estoy informado» aquella exposición cosmológico-fisicalista. De manera completamente diferente es allí (110 B) en donde proporciona la descripción de la «verdadera Tierra», y en donde marca expresamente el nuevo párrafo una precisión de los interlocutores. Allí habla él de un «mito» que quiere contar y se sitúa, con toda la expresión de ese contenido metaempírico, en contraste con la presentación geofísica del comienzo. Por otra parte, después de que el contraste del principio es compensado, se tiene asimismo que reconocer, por otro lado, que las partes no se distinguen con una pureza tan completa como si no se hubiera dado nada desligado en el espíritu de Platón. Pues ya, antes de que la palabra «mito» estuviese allí como una marca fronteriza y la descripción de la Tierra de arriba comenzase, se ha recogido en la Tierra aquel contraste de ser y apariencia que en absoluto puede llegar a comprenderse sólo por la idea y por Física alguna. Pero tam-

bién el camino podría fluir en cierto modo, así no podría llegar a ser en ningún caso menospreciada una indicación propia de Platón de que un polo de su edificio es científico (en nuestro sentido) y el otro es mítico. Y lo haría claramente cognoscible también allí en donde el mito de nuevo alcanza su final. Pues, después de que él ha dejado sospechar la felicidad plena de los habitantes de aquella verdadera Tierra (111 C καὶ τὴν ἄλλην εὐδαιμονίαν τούτων ἀκόλουθον εἶναι */y toda felicidad era su compañía/),* regresa con un perceptible traslado a la situación hasta la que ha sido llevado el cuadro de la ciencia natural.

Anteriormente Sócrates sólo había insistido (109 B) en que los «lugares» serían ricos y de diferentes figuras y tamaños, así haría notoria esa diferencia. Algunas de las oquedades eran profundas y dotadas de una amplia abertura, como nuestro «ecumene»; otras serían profundas pero con boca más estrecha, otras, a su vez, menos profundas y al mismo tiempo suavemente escarpadas hacia abajo. Y así son todavía imaginables múltiples formas. Las oquedades entonces se prolongan en muchos enlaces subterráneos entre ellas, y a través de los canales de unión fluye agua, caliente y fría, pero también corrientes de fango de diferentes tipos y terribles corrientes de fuego. El movimiento en esas arterias estaría regulado por el gran depósito central, el Tártaro. El mismo sería una «oquedad» semejante, pero se diferenciaría de las demás en que traspasa toda la Tierra. Y, según que entonces el «balancín» (αἰώρα) de esa masa de agua unas veces se inclinase más fuerte en una dirección y otras veces en otra del punto central de la Tierra, por su efecto se llenarían con más fuerza, unas veces aquí y otras allá, los canales subterráneos [7]. Entre las numerosas corrientes de diferente tipo que atraviesan la Tierra la más poderosa sería el Océano, y luego aquellas tres: Aqueronte, Pyriflégueton y Cócytos.

/Corrientes y flujos/

El curso de esas corrientes subterráneas no necesita ser descrito aquí en todas las particularidades: su comienzo desde el Tártaro, al que ellas regresan de nuevo, sus recodos en el interior de la Tierra y cómo de alguna manera Cócyto y Pyriflégueton llegan al mar de Aquerusia en un lugar muy próximo, sin mezclar asimismo con él su agua. Sólo llega a conocerse cómo todos esos pasos se encuentran y presentan con el único propósito de dejar preparados y posibles los destinos de las diferentes clases de almas. El mar de Aquerusia es para los «mediocres», es allí con lo que ellos sienten premio y castigo. En el Cócyto y Pyriflégueton son arrojados los criminales difíciles, pero siempre curables. Y las corrientes llevan a los puntos en donde cada río se aproxima al mar de Aquerusia hasta muy cerca, y desde allí deben instar

a solicitar el perdón a aquellos que han curado, para los que aquel mar es su parada, y así la liberación de la corriente llegaría a tener lugar. Eso permite seguir, aún con mayor amplitud, hasta en sus detalles cómo la descripción de las corrientes subterráneas no corresponde a ningún sendero de pensamiento de las ciencias naturales, sino que está puesta completamente para dotar de un fundamento topográfico, por tanto, al consiguiente cuadro del Más Allá.

Efectivamente, pues, las cuatro corrientes determinadas que se recogen abajo no son de ninguna manera las únicas en su clase, más bien sólo las más dignas de renombre entre muchas de ese tipo. Esos pasillos subterráneos, sin embargo, por los que fluye agua, fango y fuego, y que más fuerte o más débilmente han de ser llenados por el gran depósito central, no tienen porqué actuar menos como escatología. Sirven, sin duda en la interdependencia de Platón, al objeto de ordenar las corrientes subterráneas en una categoría más amplia de fenómenos para no dejar que actuasen ellas solas de forma increíble e incomprensible. Pero en sí mismas tienen un amplio y abundante sentido. Proporcionan hasta el detalle una completa teoría de fuentes y ríos, flujos y reflujos, inundaciones y sequías, fracturas de lodo y de lava, viento y otros fenómenos geofísicos. De la línea de pensamiento teológica y escatológica se aparta tan ampliamente como es posible, e incluso Aristóteles, introduciendo controversias, en su *Meteorología* toma por válida la doctrina; de esta manera pasa a nosotros diferenciada a la parte científico natural del pensamiento platónico.

/Geofísica y escatología/

Esa doctrina geofísica, liberada de toda teología, depende entonces, hasta en lo más íntimo, de aquella teoría de las «oquedades» explicada antes, de la que al punto se erige en su precedente. Pues, en primer lugar, incluso las oquedades se unen por medio de los canales; los canales traspasan las paredes y los muros que entre cada una de las oquedades, por así decir, se mantienen (lámina II,3), así que se prescinde de las oquedades y evidentemente los caminos entre ellas deberían perder todo sentido. En segundo lugar, está el Tártaro, el gran regulador también, en el que todos los canales finalmente tienen principio y fin, él mismo es una entre las muchas oquedades, aunque la más activa y la única que se extiende a través de toda la bola de la Tierra; así que si se prescinde de las oquedades, con el Tártaro también entre ellas, se habrá prescindido de los canales [8].

Si asimismo un puro análisis dirigido al contenido de la frase demuestra la interdependencia de ambas teorías, se aportaría así la mejor confirmación, tan pronto como se dirija la mirada de nuevo a la

parte descriptivo-formal. Después de que el cuadro lleno de fantasía de la «Tierra propiamente» se muestre ante nosotros (110 B-111 C), vuelve el autor (ya se ha indicado sobre esto) expresamente a los «lugares en las oquedades», establecidos en anillo en torno a la bola de la Tierra, y describe perfectamente su forma distinta, mientras que antes (109 B) sólo se había referido al hecho de su diferencia. Eso lo hace para poder unir entonces la teoría fisicalista y así, mediante la construcción del «mito» de la «verdadera Tierra», quedaría completado por completo como algo que se-sostiene-por-sí-mismo, y, puramente por medio de la construcción, se conformarían aquellos dos complejos de pensamiento científico-natural en una unidad.

Incluso se podría echar una breve mirada por encima al mito escatológico que suele surgir de una comparación con el correspondiente mito del *Gorgias*. En él conoce Platón sólo dos clases de almas, las pecadoras y las justas, y dos lugares que les corresponden para su vida tras la muerte, el Tártaro y la isla de los bienaventurados. En el *Fedón* de las dos clases han salido cuatro y, conforme a eso, se ha formado también la topografía del Más Allá. Pero una contemplación más de cerca reconoce asimismo, sin esfuerzo, el camino que conduce ampliamente desde los sencillos viejos aspectos a los nuevos. Los bienaventurados han quedado, aquí como allí, en una unidad, sólo que para los filósofos ha sido pensado en el *Fedón* un lugar especial incluso. En el sitio de los pecadores, sin embargo, se han introducido tres grupos: los mediocres, los criminales incurables y los curables. Para todos los tres grupos está fijada su detención bajo la Tierra, y se muestra así con ello su interdependencia frente a los buenos, los únicos que llevan arriba, en la «verdadera Tierra», su vida bienaventurada. A fin de prepararles dignamente esa vivienda, la fantasía creadora de Platón ha adornado aquella «verdadera Tierra» con todos los colores que abundaban en la representación popular del Paraíso y el mundo de las ideas de observación propia.

Hemos separado anteriormente el mito metafísico de su fundamento geofísico, de la teoría de las oquedades, y luego la escatología de su fundamento geofísico también, de la teoría de las arterias. Las teorías fisicalistas se cierran conjuntamente y ahora se reconoce la manera en que también el mito y la escatología se comprenden uno en otro, cómo aquél está fijado y ésa preparada. También, sistematizando con facilidad, se podría separar la construcción de la creación platónica completa en cuatro partes. Las partes 1 y 3 se deben entender de forma científico-natural, las partes 2 y 4 de forma mítico-escatológica.

II

La imagen de la Tierra y los orígenes de la Geografía

Pretendemos colocar el cuadro platónico de la Tierra en la Historia de la Ciencia Geográfica. Por lo tanto dirigimos nuestra mirada a aquellas acostumbradas «oquedades» de la superficie superior de la Tierra y nos preguntamos qué es lo que se ha pretendido con ellas. Parece en principio claro lo siguiente: si hay tales oquedades y si una de ellas es nuestro «ecumene», la única de ellas que podemos conocer, entonces la teoría tiene que haber procedido de ese «ecumene» y se tienen que haber formado las restantes oquedades según el modelo de ésta sola. Pues no se podría comenzar con lo desconocido y construir, relacionándolo según eso, lo que se conoce bien, sino que el paso sólo es posible así: uno podría pensar analógicamente nuestro «ecumene» como una pequeña hondonada en la gran bola de la Tierra. Pero por lo mismo esto hubiera burlado toda probabilidad de que ese lugar de habitáculo conocido por nosotros fuera también realmente el único, de esta manera, por medio de una salida analógica, se situarían otros muchos lugares de vivienda en la superficie superior de la Tierra y se les daría una forma en correspondencia, o sea, se representarían como oquedades. Con ello, para comprender el punto de partida de ese raro pensamiento, deberíamos partir de nuestra «ecumene» y deberíamos preguntar cómo se podría hacer para asentar en el suelo semejante oquedad. Pero antes de que se pudiera dar una respuesta, es necesario contemplar muy brevemente las dos grandes líneas de desarrollo a partir de las cuales la ciencia de las imágenes de la Tierra se ha movido hasta allí.

En Jonia creó Anaximandro la Geografía, cuando confeccionó el primer mapa de la Tierra. Así dice la Tradición y razón tiene. Pues se podría recalcar agudamente que su mapa de la Tierra no era un trabajo práctico sino esencialmente teórico, y también que mediante él ha fundamentado una ciencia[9]. Se habrían dado ya desde hacía mucho tiempo mapas para uso de la vida, itinerarios y portulanos. Los viajes griegos de la Colonización no son pensables sin semejante ayuda; ¡y cómo iba a faltarles a los jonios lo que se sabía de Oriente y lo que los isleños del mar del Sur sabían representar con varillas y conchas! La acción de Anaximandro sólo podía haber consistido en que creó una totalidad. Eso no pudo haber sido muy útil para un uso práctico. Pues, cuando el timonel milesio conducía por el Helesponto, nada necesitaba saber del Peloponeso o de Sicilia, y para quien hiciera una ruta concreta un mapa de la Tierra sería tan distorsionador como inútil. El carácter teórico progresa así tan lejos que incluso aquellas regiones de la Tierra estarían necesariamente descritas allí no a partir de alguna experiencia sino que tendrían que ser construidas

puramente a partir de la imaginación; pues regiones como la orilla exterior del mapa, el Océano y sus costas, se pensaba que nadie jamás pudiera alcanzar.

Asimismo Anaximandro ha hecho algo muy diferente que componer un cuadro general del «ecumene» desde partes sin ninguna utilidad práctica, por lo tanto no ha construido tal vez aquello de la nada. Conocemos un mapa de la Tierra babilónico no, o no demasiado, anterior a Anaximandro, pero que está copiado de un original más antiguo —del siglo IX, según piensan los entendidos—. Concuerda en un motivo formal con la construcción de Anaximandro. Pues ambos son mapas redondos: el babilónico encerrado por el «Río Amargo» de forma circular como el milesio por el Océano. Las pretensiones de cuadro general encuentran en uno y en otro una realización análoga y es seguramente más que probable que en Mileto, adonde se llevó el reloj de sol de Babilonia, se conociera por la misma época un mapa babilónico de la Tierra [10].

Asimismo también lo que Anaximandro ha creado sería algo esencialmente nuevo. En el mapa babilónico aquel «Río Amargo» encierra de la misma manera que el país es atravesado por el Eúfrates. Mesopotamia es, para el babilonio, todo el «ecumene», ya le parece a él que no se encuentran allí Egipto y Asia Menor. Tiene aquí, por su parte, Anaximandro, como no se podía esperar otra cosa de un hombre de la tierra de Homero, una apertura incomparablemente mayor al mundo; en esas condiciones resultan, por otra parte, extrañas al sentido de la realidad de un investigador milesio aquellas 7 u 8 islas triangulares que, en el mapa babilónico, se adentran por la parte exterior del «Río Amargo» —en efecto, ¿a dónde? A una tierra de nadie fantástica, a un mítico Más Allá que no tiene espacio alguno en el espíritu científico de Anaximandro [11].

Herodoto, como empírico, ha luchado contra eso, contra que se construyera precipitadamente allí en donde a duras penas se pudiera tener seguridad. Su protesta fue autorizada en un conocido sentido y no ha quedado sin éxito, como que esa ciencia nada ha acelerado más que el poner y quitar de construcción y experiencia. Pero el mapa circular jonio duraría más, y desde el punto de partida de la geografía de la bola de la Tierra y de la doctrina de las zonas constituidas Aristóteles, con palabras muy similares a las de Herodoto, ha alzado su voz contra geógrafos que dibujan en forma de círculo a la Tierra [12]. Esa misma polémica se encuentra todavía en Gémino (siglo I a.C.), y en los mapas de rueda que proceden de la Antigüedad consigue el predominio la imagen en forma circular de la Tierra, sólo que lo que en otro tiempo era ciencia fresca e ingenua ahora está entumecido por el más ingenuo esquematismo.

La teoría geográfica de Anaximandro no es separable de su visión de conjunto físico-astronómica, y tenemos que pensar en su propio

sentido el mapa de la Tierra en forma circular situado en la superficie superior del tambor de columnas, como aquel que mantenía en equilibrio a la Tierra en el espacio del Universo. Tal vez se podría acordar uno de eso que en la superficie de la lámina de un tambor de columnas se siente que corresponde el calificativo de «cóncavo» (κοῖλος). En realidad no es un tambor de columnas, sin embargo lo que resulta aquí como tal todavía Demócrito lo pone como una Tierra en forma de disco, y así, en un caso similar, no sólo ha trazado una imagen de la Tierra sino también ha realizado un mapa de la Tierra; por esa razón tiene que haber pensado en el mismo caso, que los habitantes de la Tierra se encuentran de algún modo en la superficie superior [13]. En Anaximandro, para el que la Tierra era un tambor y el «ecumene» más o menos de forma circular, apenas se planteaban dificultades. Demócrito, por el contrario, estimaba en el «ecumene» la relación entre largo y ancho como 3 : 2, y permanece inseguro si colocaba al lado islas con otros habitantes o dejaba que ellos fueran siempre los únicos, como Anaximandro, simplemente con una relación cambiada con el linde del círculo de la superficie de la Tierra.

Queda todavía un detalle que sacar. Si se pensaba el cuerpo de la Tierra como un disco y se construía sobre él el «ecumene» con el Océano alrededor, así infaliblemente tendrían que preguntar aquellos jóvenes por el término final de todo, en el sentido más ajustado de la comprensión. Dicho bruscamente: el Océano fluiría hacia el exterior, si allí no hubiese nada para contenerlo. De forma conocida, ya en efecto la «Nekyia» de *La Odisea** prepara la solución con su Tierra del Más Allá y se encuentran muchas continuaciones por parte de los físicos jonios. En general proporciona Cleomedes la vieja teoría y había fundamentos de ella a mano (*Kykl. Theor.* 1,8,40). Unos habían tomado a la Tierra por plana, pero otros, en su reflexión, le habían dado una forma tal que el agua sólo pudiera permanecer en ella si fuera «ahondada y cóncava» (βαθεῖα καὶ κοίλη) [14]. Se nos muestra expresamente como autores de esa teoría a Demócrito y Arquelao. El mismo punto de vista sobre ello hay que atribuir a Anaxímenes, pues él (como Arquelao) hacía que el sol no «se hundiera» sino que «por las partes altas de la Tierra», asimismo por una montaña redonda, llegara a ser cubierto. Arquelao empleaba la vieja representación en un nuevo sentido para explicar la variabilidad del horizonte. La misma imagen del mundo se le coloca en el *Fedón* (99 B) a aquel joven que «pone al aire, como una artesa lisa (ὥσπερ καρδόπῳ πλατείᾳ), de soporte» de la Tierra.

* Se trata del canto XI de *La Odisea*, que se suele analizar como un añadido posterior a la misma, en el que Odiseo baja al país de los muertos para informarse del camino de regreso a su tierra y se encuentra con los espíritus difuntos que viven como sombras y que sólo pueden recuperarse y hablar con él bebiendo la sangre caliente de las víctimas del sacrificio que éste les ofrece. *(N. del T.)*

/La imagen de la Tierra en Platón y sus consecuencias/

Ahora apenas se necesitaba llegar a decir algo más de cómo se debe entender la imagen de la Tierra en Platón: se trata de un inteligente y juvenil intento de trasladar, desde el disco a la bola, la imagen del «ecumene»[15]. El paso más chocante eran las «oquedades». Ellas no presentan ahora dificultad de comprensión, desde que hemos podido seguir cómo los jonios fueron instados a ello, recogiendo su disco liso de la Tierra en los ribetes para imaginarlo hundido en el centro. La expresión «cóncavo» (κοῖλος) había quedado para eso; es lo mismo que nos encontramos en Platón. La investigación científica debía establecer de una vez que el cuadro de la Tierra, tan enérgicamente desarrollado por los jonios, se junta con la teoría de la bola de la Tierra. Pues nada más próximo se encuentra conservado que el pensar allí agujeros y, mediante una solución de probabilidad, abundantes agujeros análogos. También de este modo se había sobrepasado una dificultad que podría pensarse como muy obstaculizante en el comienzo de la teoría de la bola de la Tierra: cómo en la abovedada superficie de la bola sería imaginable una permanencia, mínimamente experimentable en cualquier bóveda.

Quien hubiera visto ese paso, seguramente como un paso concretamente científico dado propiamente entonces, permanecería indeciso. Se podría pensar en el propio Platón; asimismo ya no habla por eso en el modo como su Sócrates se remite a un cualquiera. Preferiría tal vez tener para él la suposición de que un pitagórico del círculo de Arquitas había alcanzado, como resultado de un pensamiento fuertemente combinatorio, aquella construcción cosmológico-física de la que luego se apropió Platón para hacer útil su objetivo escatológico-metafísico[16].

III

/La imagen geográfica de la Atlántida/

El cuadro de la Tierra del *Fedón* no es el único en la obra de Platón. Se toman hábilmente de él las representaciones que se desarrollan al comienzo del *Timeo* (24 E- 25 D) como fundamento geográfico para el relato de la Atlántida. Con el cuadro del mundo del *Timeo* no tiene esto nada que hacer, sino que pertenece de hecho a un círculo de pensamiento muy distinto, al del *Critias*.

Rodeado por el mar se encuentra nuestro «ecumene»: «Europa y Asia». Delante de las columnas de Hércules se elevaba en otro tiempo, en el Océano, la isla de la Atlántida, que, más tarde, por medio de poderosos terremotos y maremotos, fue al fondo, y el mar en aquellos parajes se ha hecho increíblemente liso. Sin embargo en otro tiempo había un tráfico desde Atlantis a nuestro «ecumene» y a las demás islas en el mar; luego, más tarde, hacia el «verdadero continente» que está situado en torno al «verdadero mar». La expresión «verdadero mar» está escogida en contraste con el pequeño Mar Mediterráneo, «verdadero continente» en contraste con nuestro «ecumene», que fue imaginado como una isla entre otras muchas.

Todo eso es perfectamente imaginable y permite en esencia ser delineado por medio de un dibujo (lámina III,1): un gran mar; en él una serie de islas grandes y pequeñas, de las que una es nuestro «ecumene»; el gran mar estaría rodeado por un gigantesco continente. Este continente se alarga en torno a toda la bola de la Tierra; lo que siempre había parecido como un mar extenso se encuentra metido en él como un mar interior y podríamos decir, para explicar en todo lo posible esto en el sentido del creador de esa teoría, que fue dado en medio del «verdadero continente» apartado como una jofaina de mar.

¿Pero no se tomaría sobre todo como un juego de la fantasía más que como una hipótesis geográfica? Habría que destacar sobre ello lo siguiente: para la narración son necesarios «ecumene» y Atlántida, pero resultan superfluas —tal como lo vemos— las islas, «verdadero mar» y «verdadero continente». Ahora vayamos a todas las particularidades en conjunto: esos pasos superfluos en una unidad, han sido pensados, sin embargo, independientemente de la narración y constituyen asimismo un teorema de la geografía física, no el hallazgo del juego de un poeta. Y seguramente no se ha intentado en un juego lo que responde a un avance de hecho del pensamiento científico frente al cuadro de la Tierra descrito en el *Fedón*.

/Las dos imágenes de la Tierra en Platón/

Los contrastes principales entre ambos cuadros de la Tierra se pueden considerar en las palabras siguientes[17]: Las «oquedades» concretas del *Fedón* se encuentran separadas entre sí por medio de barreras inaccesibles. En la figuración platónica se empujan directamente mundos trascendentes entre nuestra «oquedad» y cualquier otra. Pero también, si uno se dirige al fundamento físico, el pensamiento parece de esta manera querer llegar desde nuestro «ecumene» a algo en la vecindad, de forma fantástica y absurda. Tendríamos que estar constituidos como seres humanos de otra manera, tendríamos que poder respirar éter en vez de aire para abandonar alguna vez nuestro sitio. El cuadro de la Tierra del *Timeo* no nos fascina más por medio de tales eternas fronteras en una pequeña mancha de la bola. Se trata de un impedimento puramente práctico cuando el océano Atlántico ha llegado hasta el borde para permitir incluso el viaje a su través.

¿Pero quién, sobre esta representación geográfica, podría impedir el pensamiento de que tal vez habría que arriesgarse en el Este a aquello que en el oeste, sin duda por medio de aquel impedimento práctico, se encuentra cerrado? Han caído aquí las barreras absolutas, por medio de las cuales nuestra superficie de la Tierra, del *Fedón,* había sido dividida en un recinto particular separado para siempre de los otros; la superficie de la Tierra se ha convertido en una unidad y se ha abierto a posteriores investigaciones y posteriores descubrimientos.

Nadie puede dudar de que aquí la ciencia geográfica ha dado un poderoso paso que, mirando a su línea de posteriores descubrimientos, debe considerarse un avance. Permanece inseguro en qué medida la Academia ha participado en ese descubrimiento. Por una parte podríamos decir que no faltan por completo analogías con la representación geográfica del *Timeo.* El «verdadero mar» es, en efecto, finalmente —y ahora muy ampliado— el viejo Océano. En el «verdadero continente» se reconoce con dificultad que la tierra situada más allá del Océano, tal como la «Nekyia» de *La Odisea* la describe, propiamente en efecto perdura todavía en la orilla que sobresale de la Tierra en la Física jonia [18]. La Tradición rehusó diferenciar si ya alguien, en oposición a Anaximandro y Hecateo, coloca bajo ella, en el disco plano, no una «ecumene» redonda sino varias islas. Es completamente posible. Tal vez habría así pensado Demócrito que efectivamente el «ecumene» no es un círculo redondo sino ovalado, construido con la relación de ejes de 3 : 2; asimismo debía haber conformado su pensamiento en todo caso sobre su posición respecto a la orilla del círculo de la superficie de la Tierra. Pero eso debe ser sólo una suposición, nunca una conjetura.

Aquí asimismo hay un primer grado, en parte comprobable y en parte imaginable; se percibe así, por otro lado, en un punto completamente firme un espíritu propio de Platón: en las denominaciones «verdadero mar» y «verdadero continente» (*ὁ ἀληθινὸς πόντος. ἐκεῖνο δὲ πέλαγος ὄντως ἥ τε περιέχουσα αὐτὸ γῆ παντελῶς ἀληθῶς ὀρθότατ' ἂν λέγοιτο ἤπειρος /el verdadero mar; aquel verdadero mar y la tierra que, rodeándolo, se denominaría con toda razón continente verdadero por todas partes/).* Aquí se atiende estrictamente al tamaño, no se designa una diferencia esencial. Y así debe cada uno ver que con ellas se establece de nuevo en el fundamento, como decolorada asimismo cada vez, la oposición entre idea y apariencia [19]. A este respecto no se dudará de que un trozo, y no el menor, del movimiento de pensamiento, si no la totalidad, que se dio aquí para extenderse desde el cuadro de los antiguos hasta el de los más jóvenes, se ha desarrollado en el interior de la Academia.

Se sabe que la representación de la Tierra del *Timeo* ha sido tomada en conjunto con los motivos novelescos del *Critias* por Teopompo, en un excurso utopista de su obra histórica [20]. Ha dejado de lado el verdadero continente, el «verdadero mar» se llama en él Océano y, en vez de muchas islas, reconoce, si el relato de Eliano es íntegro (*Var. Hist.* III,18), sólo tres: Europa, Asia y Africa. Según esto, en muchos aspectos se vuelve a una representación sencilla; habría dejado de lado, como hipótesis no demostradas, las muchas islas del mar del mundo, y de los tres elementos restantes (nuestro «ecumene», el Océano que le rodea y el «verdadero continente») construye su cuadro de la Tierra. Pero desgraciadamente no conocemos los detalles de su teoría, ni sabemos lo muy en serio que hubiera actuado con ella. De todos modos tenemos que tomarlo como, posiblemente, las suposiciones geográficas en Platón [21].

IV

/Los modelos griegos de la imagen de la Tierra/

Las antiguas Historias de la Ciencia son iguales a una corriente subterránea que sólo aquí y allá, en cortos o largos trechos, sale a la luz. Allí nos encontramos con el problema de la geografía de la bola de la tierra en el *Fedón:* serían visibles a lo más algunos pasos alejados desde el lugar de su origen. Pero luego tuvo que haber sido desarrollado ampliamente esto con gran energía. En el *Timeo,* asimismo, unos decenios más tarde, lo encontramos poderosamente acelerado; y Aristóteles, que ya trata un punto de partida completamente nuevo, nos enseña que esto, una vez que se suscitó, no volvió de nuevo a la calma.

Después de que Aristóteles, en su obra Περὶ *οὐρανοῦ /Sobre el cielo/,* hubiera dejado rota la creencia en la forma de bola de la Tierra, va más allá (II,14,297b 30): A partir de la apariencia del cielo no se sigue sólo que la Tierra no fuese una bola sino ni siquiera una gran bola. Pues en un insignificante cambio de nuestra posición en dirección norte o sur se cambian las alturas de meridiano de los astros. Las estrellas que se ven en Egipto o en Chipre se convierten en invisibles más al norte (también en Grecia); otras, las estrellas que están en el círculo polar ártico, salen y se ocultan más al mediodía. La solución aparece en la pequeñez de la Tierra, enérgicamente como él lo expresó, como una corrección del punto de vista antiguo que pasa a nosotros en Platón. Allí se concibe, en primer lugar, a la Tierra como una bola y en ella se intenta meter la zona de Tierra conocida por nosotros; frente a eso, con una necesidad que fácilmente llegamos a comprender, debía aparecer nuestro «ecumene» como algo impresentable en su calidad de pequeña mancha, que no se sabía a ciencia cierta localizar si el péndulo se inclinase al otro lado. El avance radica visiblemente en esto que no se podía aventurar en el primer estado

de cosas, en plantear seriamente la cuestión de la situación de nuestra tierra y de su relación con el tamaño de la totalidad. Eso fue por primera vez posible cuando se hubo hecho firme la apreciación visual del globo terrestre.

La pequeñez relativa de nuestra Tierra es, para Aristóteles, una cosa demostrada. No le parece tan segura, aunque muy digna de consideración, la conclusión que muchos habían sacado de que se acercan el paraje de las columnas de Hércules, por un lado, por tanto el oeste del «ecumene», y la India, por el otro, o sea su este, y que, en consecuencia, el océano Atlántico y el océano Indico serían sólo un mar[22]. La representación resulta en general por completo clara y para dibujar en un cuadro (lámina III,2[23]). Lleno de dudas y muy discutible, si bien de poco significado para nuestra interdependencia, es el cómo habría que considerar conveniente aquel «acercamiento» (*συνάπτειν*); si es que la teoría dada de nuevo por Aristóteles habría aceptado un mar completamente separado o un contacto real asimismo con uno o más puentes de tierra desde Asia a Europa y Libia. Es seguro que lingüísticamente son posibles ambas[24] y también la frase siguiente, que remite a esta teoría la llegada de elefantes a ambos «puntos más extremos», no parece suficiente valoración para uno u otro de los puntos de vista. Aristóteles se hubiera expresado sin dobleces, si la diferenciación hacia una de las dos partes hubiera sido significativa para su problema[25].

En las zonas más templadas hay una única masa de tierra, el resto de esta zona está cubierto por el mar: esta es la visión que se da como aristotélica, a partir de dos pasajes de la *Meteorología*. En uno (II,1,354a 1) se lee la siguiente deducción: Se debe llegar a mostrar que el mar, en contraposición con los ríos, no tiene fuente alguna. Eso enseña la experiencia de mares interiores cuya orilla se conoce en efecto en todo su contorno. Entre ellos el «Mar Rojo» comunica en un punto con el «Mar exterior a las columnas»; el Hircanio y el Caspio, por el contrario, se encuentran completamente separados de él y rodeados de tierra. La inserción del Mar Rojo en el Mar Interior no es allí muy estricta. En efecto, es «casi» un mar interior, hasta en un pequeño lugar de unión, así que, para el objetivo que pretendemos, podría ser considerado como tal. Esa característica casa muy bien con lo que es denominado por nosotros «Mar Rojo» y podría aplicarse sólo a ése porque la discusión entera se ciñe a un objeto conocido empíricamente, pero el océano Indico o el mar entre Arabia y la India, que por otra parte incluso podría ser imaginado como el mar Rojo, no fue explorado por todas partes y tampoco admite por completo aquella descripción. Deja así Aristóteles que el «Mar Rojo» se una con el «Mar Exterior a las columnas», así para ello es necesaria la precisión que se formuló en el Περὶ *οὐρανοῦ* de que el océano Atlántico cae en conjunto con el mar del este de la India[26].

En un pasaje posterior de la *Meteorología* (II,6,362b 21) se afirma que se limita la habitabilidad de la Tierra a las zonas templadas. Habría también dos «ecumenes», separadas mediante las zonas calientes, las que extendían sus límites al Norte y al Sur en zonas deshabitadas. Pero no se habría dado límite alguno en extensiones este-oeste, y sólo la magnitud del mar impediría en el práctica un viaje en torno a la Tierra en la dirección dicha (*ὥστ' εἰ μή που κωλύει θαλάττης πλῆθος ἅπαν εἶναι πορεύσιμον*). Entre Asia Oriental y las columnas de Hércules parecería que el mar anulaba la interdependencia. Sin eso nuestra zona templada habría formado un cinturón continuo de tierra habitada (*τὰ δὲ τῆς Ἰνδικῆς ἔξω καὶ τῶν Ἡρακλείων στηλῶν διὰ τὴν θάλατταν οὐ φαίνονται συνείρειν τῶι ξυνεχῶς εἶναι πᾶσαν οἰκουμενην /y por lo que se refiere a la parte del exterior del Indico y de las columnas de Hércules, a causa del mar no parece que toda la «ecumene» esté unida sin interrupción/*). Como consecuencia del pensamiento que aquí Aristóteles sólo toca ligeramente, se podrían haber despertado muchas posibilidades. Entre ellas fácilmente se podría haber dado la teoría de un continente, de una «América», entre Asia Oriental y el Oeste de Europa. Pero Aristóteles parece haberse inclinado aquí también a la aceptación de que nuestra zona sólo consistía en una única masa continental. Así en primer lugar se consigue la impresión de como si el teorema suplido en la *Meteorología* concordase con el punto de vista expuesto en el Περὶ *οὐρανοῦ* bajo reserva, tal como se expresa en nuestra lámina III,2. Pero, en una observación más aquilatada, se reconoce aquí todavía una diferencia esencial. Para explicar la transposición a los mapas de la Tierra en forma circular, Aristóteles saca la experiencia, que ha aprendido de los viajes por tierra y mar, de que no serían iguales en longitud y anchura, sino que se relacionan como «más de 5 a 3», por tanto

$$6 : 3 > L : B > 5 : 3$$

No sabemos qué anchura de la zona templada consideraba Aristóteles[27]. Calculamos a ojo lo medido en 43 grados entre nosotros y contamos el largo en el grado 36 de latitud (el paralelo de Rodas); así se concluye que la longitud de la masa continental suponía más o menos una cuarta parte del círculo total. Y, aunque esas cifras contienen muchas posiciones muy inciertas, se mantiene en cada caso que, en toda relación de largo y ancho, ocupa la tierra mucho menos y el mar mucho más de la mitad de la zona, de forma que tampoco la lámina III,2 corresponde por completo a la visión presentada por Aristóteles en la *Meteorología*. Allí puede quedar sin resolver hasta qué punto ha dejado claras numéricamente las consecuencias y hasta qué punto toma por definitivas las cifras dadas.

Depende entonces de esto un innegable contraste, cuando la masa

de tierra, según una de las teorías, debe considerarse más amplia y, según la otra, menos amplia que la mitad de la bola de la Tierra; de esta manera se vienen abajo esas dos opiniones opuestas frente a un realce de la geografía del *Timeo*, en el valor propiamente de las variantes, vistas de nuevo como tesis fundamental: el círculo de la Tierra es pequeño, las masas de Tierra conocidas por nosotros (Europa, Asia y Libia) ocupan una considerable parte de la zona templada. El que, entre el oeste de Europa y el este de Asia, tuviera que haber incluso otras masas de tierra es, según el punto de vista mencionado del *Περὶ οὐρανοῦ*, tan bueno como imposible; según la *Meteorología*, realmente posible en sí, pero no en correspondecia con la opinión aristotélica.

¿Pero cómo Aristóteles ha imaginado formado hacia el Sur el continente del que nuestro «ecumene» es un trozo? El consideró también en la zona templada del Sur una de nuestras correspondientes «ecumenes». ¿Reunió su teoría las dos, por medio de una masa de tierra, en un gran continente único, como corresponde en cierto modo a la realidad, o la zona ardiente estaba rodeada por un cinturón oceánico, de forma que se hubiera anticipado a la teoría de Cleantes y de Crates en cierto sentido? [28].

Esa segunda perspectiva parece poder referirse a un pasaje de la *Meteorología* (Π,5,363a 5), en el que se habla de los vientos del este y del oeste «sobre el mar del Sur, fuera de Libia» (*περὶ τὴν ἔξω Λιβύης θάλατταν τὴν νοτίαν*)[29]. Una consideración más profunda enseña, sin embargo, a comprender las palabras que lo designan de manera muy diferente. Aristóteles explica que el viento del sur no viene de alguna manera del polo Sur. Por el contrario, debería haber una correspondencia entre el semicírculo norte y el sur en los fenómenos naturales esenciales, así que el viento del Norte pasaría al semicírculo Sur. Pero eso no es en absoluto el caso. Más bien ya aquí (en nuestra zona templada) cesa y no podría dirigirse más ampliamente al Sur; allí, «en el mar del Sur exterior a Libia», igual que entre nosotros los vientos del norte y sur, predominan los vientos del este y del oeste. (Parece pensado como si se extendiese una barra transversal ante la ruta del viento.) Se trata visiblemente en este lugar de la argumentación en torno a un hecho que se realiza empíricamente. Pero luego no puede ser imaginado en absoluto un océano ecuatorial. Pues parecería que la teoría propiamente lo habría sacado de algún fundamento particular así, como situado en la zona ardiente, y se habría apartado toda experiencia, por tanto tampoco se hubiera podido añadir como algo evidente qué clase de vientos soplaban sobre él. Según todo eso, sólo se pudo haber pensado «lo del mar del sur en las costas este y oeste de Africa» (incluso dentro de nuestra zona) y sobre ello podría llevar también el curso de la frase[30].

Parece que, con el material usado hasta ahora, no podemos forzar a una decisión en la pregunta de si Aristóteles ponía un océano ecuatorial o no. En primer lugar aporta una ayuda el escrito, no empleado hasta ahora, *Sobre las oleadas del Nilo*. Partsch, en un tratado destacado, ha demostrado «que la traducción medieval que llegó hasta nosotros, *Liber de inundatione Nili*, no lleva con falta de razón el nombre de Aristóteles en su frontis, sino que una transmisión (no compendiada por otra parte de modo no esencial sino cambiada sólo en apariencia por medio de añadidos puramente formales), que estaba a la vista de Eratóstenes en una forma menos resumida, describe una auténtico tratado del gran filósofo»[31]. El que pretenda llevar más lejos su escepticismo, debería añadir que la obra se ha planteado bajo los ojos del maestro, a donde se ve efectivamente remitido siempre de nuevo uno para toda cuestión esencial. Aquí también, entre las diferentes teorías, estaría incluida la de Nicágoras de Chipre: el Nilo sube en verano, porque se origina en una parte de la Tierra en donde predomina el invierno cuando nosotros nos encontramos en verano. Considerado de forma más aquilatada, dice Aristóteles, esto motiva la representación de que las fuentes se encuentran situadas en la zona templada del Sur. Y no sería refutada la teoría por medio de la referencia a un océano de circunvalación que cortase su camino a la corriente desde el semicírculo del Sur al del Norte, sino por medio de la consideración de que la corriente entre los trópicos debería atravesar una zona doble tan ancha como la templada (pero un curso de tamaña longitud sería ya en primer lugar rechazado por incompatible con la experiencia), que sería la «zona ardiente» (en la que, sinceramente, el agua, en vez de llegar hasta nosotros en tal cantidad, se hubiera evaporado). Por medio de ese doble argumento se refuta la teoría. Pero la refutación se mantiene en el mismo punto de partida geográfico que ella. Nosotros ahora sabemos que en el cuadro de la Tierra de Aristóteles se ha extendido una masa continental sin interrupción desde la zona polar del Norte hasta la menor en la zona templada del Sur.

/Aristóteles y Eudoxo en la imagen de la Tierra/

No sabemos qué gente allega en su teoría geográfica Aristóteles. Asimismo más de una huella conduciría a Eudoxo, el gran matemático e investigador de la Naturaleza. De esa manera, por lo menos, se trata en lo que ha quedado de su doctrina geográfica para ponerlo en comparación[32].

Eudoxo ha enseñado la forma de bola de la Tierra. Eso se sigue de consideraciones generales bastante forzadas[33]. Pero se encuentra ya transmitido en un pasaje de Aecio (*Doxographi* 386), en donde se comparte el punto de vista de Eudoxo sobre la crecida del Nilo. La

explica, entre referencias a «los sacerdotes», a partir de chaparrones de lluvia y a ellos por el «contraste entre las estaciones del año» (*κατὰ τὴν ἀντιπερίστασιν τῶν ὡρῶν*)[34]. Cuando entre nosotros, los que vivimos en el semicírculo Norte (se piensa en la zona templada del Norte) predomina el verano, tendrían de esta manera los «antípodas» (*ἄντοικοι*), en el semicírculo Sur (o sea, en la zona templada del Sur), el invierno; de allí vendría el agua que se precipita en las tormentas. Visiblemente la hipótesis —ya nos hemos encontrado con ella en el libro de Aristóteles de la crecida del Nilo[35]— supone bien desarrollada la teoría de la bola y de las zonas.

Si entonces Aristóteles, para la pequeñez de la bola de la Tierra, hace valer ampliamente estrellas que serían visibles en Chipre y en Egipto pero que desaparecen más al Norte, de alguna manera también en la latitud de Grecia, uno tiene que recordar también el hecho de que las famosas observaciones acerca de estrellas del tipo de las de Canobo han salido de Eudoxo. Como es sabido Eudoxo había conocido en Egipto las estrellas brillantes y luego había podido volverlas a encontrar también en su observatorio de la ciudad de Gnido, en el horizonte. Posidonio, cuando estaba en España, se acordaba de ese descubrimiento (Estrabón, II,119). Y se podría preguntar perfectamente si Aristóteles no habría tenido eso mismo a la vista[36]. Por otra parte, verdaderamente no se ha transmitido, pero es por completo muy probable que Eudoxo hubiera alcanzado la misma conclusión que Aristóteles a partir de aquel hecho, principalmente en lo que se refiere a la pequeñez de la bola de la Tierra. Y que de hecho no la ha representado grande quedará claro tras la siguiente discusión.

Nosotros antes hemos acordado que Aristóteles no imaginaba a la zona caliente recorrida por una banda oceánica, sino que veía al «viejo mundo» directamente en esencia como una masa continental que se extendía en el semicírculo del Sur. Lo mismo se puede demostrar con respecto a Eudoxo. Conocemos su punto de vista de que el Nilo brotaba en la zona templada del Sur. También tenía que atravesar la zona ardiente, y Africa en Eudoxo se extiende desde la zona templada del Norte al menos hasta la zona templada del Sur[37]. Esa división de la Tierra concuerda con Aristóteles y prueba además, como ya se mostró, la relativa pequeñez de la bola de la Tierra en Eudoxo.

En Aristóteles había dos puntos de vista sobre la distribución de tierra y agua la una junto a la otra. El primero consistía en un continente sobre el globo de tal «longitud» que el oeste de Europa y el este de Asia sólo se encontrarían separados por medio de un pequeño mar. El segundo, que se hace más propio de Aristóteles, limitaba considerablemente la extensión este de la masa continental y dejaba que ocupase, sólo en la zona conocida por nosotros, presumiblemente menos de un cuarto de la totalidad. Entonces habría quedado en ella espacio

para una «América». Asimismo parece que se refieren menos a una teoría semejante en Aristóteles. Endoxo da una relación igual por completo y se colocan juntas las dos semejantes:

Eudoxo[38]	Largo: Ancho = 2 : 1
Aristóteles 6 : 3 (= 2 : 1) >	Largo : Ancho > 5 : 3

Así se realiza el punto de vista aristotélico casi como una corrección del eudóxico y todavía la familiaridad se reconoce en las discordancias.

No sabemos si Eudoxo imaginaba las partes restantes de la superficie cubiertas por el mar o si todavía metía otras masas de tierra. Pero en donde concuerda con Aristóteles eso sería resaltado todavía aquí. Ambos colocan la bola de la Tierra proporcionalmente pequeña. Aristóteles se sirve como prueba de la alteración de las alturas de los meridianos, para la cual incluso Eudoxo ha hecho el más famoso descubrimiento de toda la Antigüedad. En una bola se extienden en ambos las masas de tierra de Europa, Asia y Africa desde las zonas frías del Norte hasta las menores zonas templadas del Sur. Sobre la relación del largo de nuestro «ecumene» con el ancho, verdaderamente las dos autoridades no son de la misma opinión, pero la diferencia habla a favor de una interdependencia tanto como de cerrarla.

Es muy improbable que Eudoxo, cuando vivía y estudiaba en la Academia, hubiera podido discutir allí con alguien el objeto de la geografía del globo terrestre. No hay indudablemente noticias de ello y por eso tenemos que conformarnos con el estado de cosas de la Historia de la Ciencia: que encontramos principalmente en Eudoxo y en los fiadores de Aristóteles los pasos diferenciadores, dados más allá de Platón, para el conocimiento de la superficie de la Tierra. Es la misma línea que fue seguida por Eratóstenes, Posidonio y, entre los Antoninos, por Marino y Ptolomeo[39]. También para ellos hay algunas masas de tierra robustas que se extienden a través del semicírculo del norte y del sur, sin duda una extensión muy grande de este a oeste se encuentra en Eudoxo y menos en la primera teoría de Aristóteles. La longitud conocida alcanza, según Marino, 225, mientras que Ptolomeo la reduce a 180. Cuánto de lejos se extiende el continente aún sobre Sera y Kattigara, hacia el Este, sobre ello se mantienen aquellos, tanto en conocimientos como en renuncias, como investigadores adelantados en todas las hipótesis.

Los dos cuadros del círculo de la Tierra que la Antigüedad desembocó en el Renacimiento fueron de gran significado histórico. El aristotélico fue, como se sabe, el fundamento para los viajes de descubrimiento de Colón; él navegaba hacia el Oeste para alcanzar el camino más corto al Este de Asia[40]. Pero se tarda sólo pocos decenios hasta que los descubrimientos de Magallanes, Balboa y Cortés enseñan que eso no podía ser así y entonces fue significativo el cuadro de la Tierra

del *Timeo* y del *Critias* para los cronistas del siglo XVI[41]. Las Antillas parecen ahora como restos del continente de la Atlántida, el continente americano o bien como una parte de la Atlántida o como el «verdadero continente» y el océano Pacífico como el «verdadero mar». Efectivamente al propio Colón le fue atribuida, en contra de la realidad histórica, la lectura del *Timeo* y del *Critias*. Así se intentaba hacer comprensibles, en las más diferentes formas, desde Platón los nuevos descubrimientos, hasta que por fin, hacia el final del siglo XVI (1589), el jesuita José de Acosta mantuvo en relación con eso que el cuadro de Platón no había que entenderlo real sino «simbólicamente».

CAPITULO XVI

PLATON COMO JURISTA[1]

por *HUNTINGTON CAIRNS**

Todavía, acotaciones puestas de cuando en cuando, me han hecho pensar que hay en Platón pensamientos destacables de los que podría beneficiarme si tuviera la paciencia de tratar de entresacarlos.

Herbert Spencer[2]

Platón tomó la visión más amplia posible de la Ley. El creía que era un producto de la razón y la identificaba con la Naturaleza misma. La Ley fue un tema que ponía constantemente ante él y raramente hay un diálogo en donde no esté explícitamente tratado algún aspecto de ella. Su teoría de la Ley constituye una parte fundamental de su Filosofía general e ilumina, y es iluminada por el «corpus» platónico entero. Igual que la Ley de los griegos, su pensamiento legal nunca fue sistematizado tal como nos hemos acostumbrado a ver un sistema legal desde el último siglo de la República Romana; incluso fue visiblemente coherente en relación con sus ideas filosóficas mayores. Era un legalista de campo, como lo eran todos los griegos, en el sentido de que no eran juristas profesionales tal como nosotros concebimos hoy esta función. Pero, en su pensamiento jurídico, aisló un montón de ideas legales de las más importantes en la Historia de la Ley y que han sido la Ley y que han sido las bases de muchas especulaciones subsiguientes. Su influencia sobre la Ley ha sido larga, tanto en sus aspectos teóricos como prácticos. Los juristas romanos «han tomado muchas ideas de Platón», dice el estudioso Cujas[3]; y su influencia en la ley helenística y, a través de su práctica, en la ley romana, y por tanto directa e indirectamente en muchas de las leyes de tiempos modernos, no ha sido todavía completamente apreciada.

Este recuento de ideas legales de Platón significa incluir una descripción de sus principales teorías sobre la Ley y su aplicación a los asuntos prácticos de la Sociedad. Se trata de poner juntas en un sitio las numerosas ideas sugerentes sobre la Ley, diseminadas a través de los diálogos. Sus principios se encuentran abiertos por completo a la crítica; pero como eso ha sido la principal ocupación de los platóni-

* El original de este capítulo se encuentra en inglés añadido a la obra de Friedländer. *(N. del T.)*

cos y de otros, desde Aristóteles hasta el día de hoy, aquí se le ha dedicado sólo un mínimo espacio. Situar, de una manera tan precisa como sea posible, lo que él pensaba acerca de un tema al que dedicó tanta reflexión ha parecido ser una tarea de suficiente valor en sí misma. Hay numerosos puntos sobre los que sería provechoso tener más información; pero, como regla general, los intentos de establecer conjeturas para reparar omisiones en Platón han sido dejados al lector.

*La función de la Ley**

Se asumen tres hipótesis como base del pensamiento de Platón sobre la Ley. Estas han sido logradas por escuelas influyentes de pensamiento desde esos días; han sido, asimismo, la fuente de muchas angustias en admiradores cuyas creencias políticas son de diferente índole que las de Platón. El estaba convencido de que el fin de la Ley era el producir hombres que fueran «completamente buenos»; eso pudo ser hecho porque, como los idealistas institucionales del siglo XIX afirmaban también, la naturaleza humana era capaz de modificaciones de forma ilimitada; el método que debía ser empleado era una dictadura benevolente: los filósofos debían convertirse en reyes o bien los reyes en filósofos. Esas hipótesis han recibido mayor atención que cualquiera otra, incluso en Platón, y sólo es necesario que sean entendidas con propiedad.

Como filósofo, Platón no podía aceptar nada menos que la bondad completa en el hombre; por otra parte, rechazaba todas las leyes que no condujesen a ese fin (630 C). «Prestad atención a mi actual factura de leyes», dice el Ateniense, «en caso de que fuera a introducir una ley que o bien no tendiese a la bondad completa o que tendiese a una parte de ella» (705 E). Este no es el lugar para examinar el papel de los ideales en el pensamiento legal, excepto para observar que un hombre con un plan de una inmejorable condición sobre los asuntos ha sido con frecuencia un poderoso elemento en la formación de leyes. Tampoco es preciso examinar los puntos de vista de Platón sobre las relaciones entre la Ley y la Moral: sus puntos de vista legales y morales se interfieren tanto que resultan inseparables, y en una ocasión (*Hipias Mayor,* 248 B-E; *Leyes* 715 B; *Minos* 314 E) le llevaron a afirmar que una mala ley no es ley. Tenía tanto conocimiento como Hobbes y Austin de la distinción entre Ley y Moral, de la idea de ley como un mandato (723 A); pero no tendría nada de ello (857 CD). A pesar de que sus intenciones hubieran sido posibles de

* El título de los párrafos es la traducción del que ha puesto el autor del capítulo. *(N. del T.)*

cumplir, si los hombres le hubieran escuchado, él se dio cuenta de que sus propuestas eran completamente visionarias (622 E, 712 B), el juego de jurisprudencia de un viejo (685 A), y no tenía esperanza alguna de que su ideal fuera a realizarse en la práctica. Estaba solamente insistiendo en la necesidad de la abstracción o de la hipótesis como controles en una investigación de la Sociedad (739 E)[4].

Lo que constituye tal vez la mejor defensa, inventada por los platónicos, para la doctrina del filósofo-rey argumenta que ésta representa el principio de que el gobierno es un arte o ciencia, como opuesto a la idea de los políticos del gobierno bajo la ley de la oratoria jurídica[5]; esto es un reconocimiento de la exigencia de que el Estado sea regulado por la inteligencia más alta posible (711 A), y representa sólo la discreción autocrática del verdadero pastor, piloto o médico; y finalmente que, a pesar de que Platón insistía en la propuesta de que es mejor para el ignorante ser regido, con su consentimiento o sin él, por el sabio, clama en la práctica por todas partes por el reino de la Ley y el consentimiento de los gobernados (684 C; *El Político* 290 D, 296 B). Un rasgo destacado en los escritos de Platón es el extraordinario cuidado que pone en limitar sus propuestas mediante una calificación explícita o un giro irónico de la frase. La defensa presentada por él no es, en todo caso, algo imposible.

¿Es que Platón es hostil a la Ley? Esta es una pregunta necesaria en todo acopio de la jurisprudencia de Platón. No hay duda de que, como un visionario tras un ideal, el Platón de *La República* prefería la inteligencia del sabelotodo autocrático capaz de adaptarse a la impersonalidad de los artículos de la ley. A pesar de que por mediación de las reglas generales, fijas e inflexibles y de leyes tendrían que ser dirigidos hombres y acciones que están constantemente cambiando y son siempre diferentes. En un sistema tal era imposible alejarse del «caso duro» (*El Político* 294 B). Conoció bien la simple verdad, como se la mostró el juicio de Sócrates, de que el método de debate de los tribunales era tal vez el menos apropiado para el descubrimiento de la verdad[6]. Contra eso, el Platón de *Las Leyes* y de *El Político* ha llegado a demostrar que en esta tierra una dictadura benevolente era un dechado de perfección y que sería mejor proponer una solución que tuviera una posibilidad de realización. En el arte nosotros confiamos enteramente en los expertos; pero en el asunto del gobierno el experto es más raro que en cualquier otro arte. Platón, por lo tanto, creía que la Sociedad debería caer bajo la Ley como una segunda posibilidad mejor (875 D; *El Político* 300 C), tal vez incluso como algo de la naturaleza de un «último recurso» —la supremacía de la norma rígida, adaptada al hombre «corriente» y a la situación general, incapaz de dispensar equidad en el caso específico[7].

Platón llegó así a su punto de vista final sobre la necesidad de la Ley. Insistía en que ésta era indispensable; sin ella seríamos indife-

renciables de los animales. Ella era la instructora de la juventud. Su más noble tarea era hacer a los hombres odiar la injusticia y amar la justicia. Las leyes están encaminadas a hacer felices a aquellos que las usan; y confieren toda clase de bienes. Era duro para los hombres, apostilla Platón, darse cuenta de que la preocupación de la Ciencia social era respecto a la comunidad y no con los individuos; la lealtad a los intereses de la comunidad limita un Estado en conjunto; la persecución de los intereses individuales impulsó separadamente a esto. Platón ponía como duro para un hombre el ver asimismo que los intereses de ambos eran mejor servidos de la misma manera por la prosperidad de la comunidad que por la de lo individual. Entre nosotros no habría un hombre cuyas dotes naturales lo capacitasen no sólo para ver lo que era bueno para los hombres como miembros de una comunidad, sino para ser capaz siempre de verlo y de querer actuar para lo mejor. Un poder irresponsable para hombres mortales siempre lleva a aferrarse y a actuar en interés propio; o, como Acton había de parafrasearlo más tarde, «todo poder corrompe y un poder absoluto corrompe absolutamente». Si hubiese por casualidad un hombre providencialmente dotado de una capacidad natural para aprender el verdadero poder y la posición del gobernante en correspondencia sólo con la razón, ése no necesitaría leyes para gobernar; no existía para ninguna ley el derecho de dictar al verdadero conocimiento. Pero, tal como eran las cosas, tal comprensión ahora no existía, salvo en pequeños asuntos; eso era por lo que teníamos que tomar la segunda solución mejor —la ley de lo general con la que no siempre se podría hacer justicia en casos particulares [8].

Anticipando el análisis subsiguiente, Platón consideraba las sugerencias de que la ley es de origen divino y de que la función del hombre es descubrir sus verdaderas reglas (624 A, 835 C) [9]; ésta es un producto de fuerzas sociales y naturales impersonales —económicas, geográficas y sociológicas o, como él lo expresó, el resultado de oportunidad y ocasión (709 A); y que esto es un invento de un hombre para atender a las necesidades de la Sociedad, Arte que coopera con Ocasión [10]. Aceptaba todos esos puntos de vista en algún sentido verdadero en particular; pero su idea última estaba en la naturaleza de un compromiso. En su posición final contemplaba a la ley como el arte de ajustar la conducta humana a las circunstancias del mundo exterior. A veces, como Montesquieu iba a insistir más tarde, las condiciones de la Sociedad dan forma a las leyes, y, a veces, como argumentaba Condorcet, las leyes dan forma a las condiciones. Platón veía así a la Ley como un doble proceso genético y teleológico, cuya función primaria como arte es corregir las desigualdades en la relación entre Sociedad y sus circunstancias (709). Es establecido en concreto el fin preciso de la ley como el perfeccionamiento de la unidad de grupo, que no puede ser obtenida si grupos minoritarios están fuera de

la vista o si se legisla para casos singulares (664 A, 739 C-E; *La República* 419 y ss., 423 B, 462 CD, 466 A). Esta es la visión filosófica o elevada, y conduce a la postura de que, si la función de la ley como el interés de la Sociedad entera es observado fielmente, al final se obtendrá una comprensión de las leyes ideales en el mundo de formas, que pueden luego ser utilizadas como modelos. Es el oponente de Sócrates, en *La República,* quien insiste en que la unidad del grupo puede ser conseguida sólo mediante leyes desviadas al interés de los que gobiernan o del grupo más fuerte (*La República* 343 B y ss.).

Teoría de la Legislación

En la raíz de la teoría platónica de la legislación se encuentra la idea, desarrollada más tarde por los detentadores de la Ley natural, de que el legislador es capaz, sólo por medio de la razón, de formular un conjunto de leyes que será adecuado a las necesidades de la comunidad. Para Platón, el legislador es el filósofo en acción. Ese es el hombre que ha visto la realidad de lo justo, la belleza y lo bueno. A pesar de que la mejor vida real está dentro de su poder, debe estar impulsado a vivir una vida inferior y a regir el Estado; esto es así puesto que la ley no se relaciona con la felicidad especial de una clase sino con la felicidad de toda la Sociedad. Además él ha sido engendrado como un rey-potencial y un dirigente desde la cuna; ha recibido una educación mejor que los demás y es también capaz de desarrollar ambos modos de vida. Tiene, sin embargo, que bajar de las nubes. Obedecerá la orden porque es justa y él es un hombre justo. Tomará su oficio como una necesidad insoslayable (*La República* 519 C, 521 B). El espectáculo de un Henry Adams, que asume el papel de excluir aristócratas y de permanecer apartado de un oficio público, es la antítesis de este punto de vista.

En el pensamiento de la legislación, Platón siguió la distinción radical griega entre ley escrita y no-escrita. La réplica de Antígona a Creonte se basaba en «la inmutable ley no-escrita»; en *Edipo Rey* el coro se remite a las «leyes ordenadas desde arriba»; en Jenofonte las leyes no escritas son definidas como aquellas uniformemente observadas en todos los países, y añade que tienen que haber sido hechas por los dioses, puesto que como hombres no pudieron encontrarse juntos y hablar el mismo lenguaje [11]. Platón pensaba que las leyes no escritas no eran leyes estrictamente llamadas así, pero que de ninguna manera eran menos importantes [12]. La concepción anglo-americana de la ley común no-escrita y la doctrina continental de ley no-escrita, que se remite a la tradición monárquica y se administra por el departamento ejecutivo distinguiéndola de los tribunales, se aproxima, pero no es igual, a la idea de Platón. Ley no-escrita representa específi-

camente las normas de regulaciones que se fundan en una tradición inmemorial y en un uso social. La Ley es como un hombre cerril que, lo mismo que no permite nada contrario a su mandato, (incluso hacer una pregunta) aunque a alguien se le ocurriera algo mejor que la norma, tiene que ordenarse a sí mismo. La vida humana no es sencilla, pero la ley, que es insistentemente sencilla, ayuda, a su pesar, a controlar aquello que nunca es sencillo. La ley no-escrita ayuda a sacar adelante esa deficiencia. Platón se regodea en una abundancia de metáforas para describirlo. Es el seguro de la legislación, el oráculo que conecta las leyes estatutarias ya promulgadas y aquellas que vendrán, un verdadero «corpus» de Tradición que, correctamente instituido y correctamente seguido en la práctica, servirá de pantalla para los estatutos en vigor. Las leyes no-escritas son los soportes o escuadras de metal que ponen en posición a las piedras de construcción; son asimismo los soportes principales sobre los que descansa una superestructura.

Platón vio una ventaja al reducir estas leyes básicas a la escritura; porque, una vez preservadas en la escritura, permanecen escritas. No importa si un hombre no las comprende a primera vista, puede estudiarlas hasta que las comprenda. La nueva ciudad, que Platón está formando en *Las Leyes,* no tiene una herencia de Tradición inmemorial; sin embargo su legislación tiene que ir hasta el mínimo detalle, de forma que la promulgación de leyes no vaya a fallar en su propósito.

Así la legislación de toda una comunidad puede ser estructurada por un esfuerzo de razón. En tiempos más tardíos esta doctrina hubo de aparecer modificada en las teorías de Hume, Helvecio y Bentham. Platón no tenía la menor duda de que la razón podría llegar al conocimiento absoluto y de que nuestros errores son el producto de nuestros sentidos y no son debidos a ninguna falta de firmeza de nuestra razón. La razón es dueña de todas las cosas y ha producido cada una de ellas, incluyendo a la Ley (875 D, 890 D). A Platón le gustaba creer que la palabra para «razón humana» estaba conectada etimológicamente con la palabra para «ley» (714 A, 957 C 4-7). En el sentido de intelecto que se afana filosóficamente, razón es la suprema autoridad legal. Sugiere en una metáfora que los hombres son muñecos activados por los impulsos del deseo. El afán de dirigir es la sagrada y dorada cuerda de la razón que da derecho a la ley pública del Estado. Uno tiene siempre que cooperar con la cuerda dorada de la Razón. Con esto quiere decir un cálculo cuidadoso del fin por parte del Estado, con vista al cual una estimación de los placeres y dolores probables tendrá resultas en una ley. Eso es decir que el proceso legislativo, incluyendo debate y acuerdo final, concluye en una promulgación establecida. La Ley guiará así a un hombre, cuando se encuentra atraído por el brillo del placer o repelido por las perspectivas de dolor. La Ley es, sin embargo, en un sentido, la conciencia del Estado, y

posee una influencia educativa directa. Pero, detrás de eso, como detrás de la educación, está la fuerza de la Razón. Esto se ha conjeturado a partir de que la imagen homérica de Zeus a un extremo de la cuerda de oro, resistiendo con éxito el inpulso de todos los demás dioses y diosas en el otro extremo, se encontraba tal vez presente aquí en el pensamiento de Platón (644-45).

Platón, en su legislación, tomó el punto de vista de la moral tradicional: se encontraba para regular la totalidad de la vida. Al mismo tiempo, reconocía que el daño estaba hecho por establecer penas sin importancia; de esta manera se conduce las leyes fundamentales al descrédito (788 B; *La República* 425 B). Sin embargo había pocas cosas, en opinión de Platón, que no se encontraran sujetas a regulación legal: matrimonios, procreación, desarrollo de los ciudadanos desde la infancia hasta la edad adulta, distribución de riqueza, fijación de precios, todas las relaciones entre los ciudadanos, navegación, comercio de mercancías, comercio ambulante, el control de las emociones, hostelería, la regulación de lugares de juegos, minas, préstamo y usura, la supervisión de las granjas, pastores y agricultores, incluida la supervisión de sus útiles, la aplicación de magistrados, toda actividad de hecho entraba en la mente de Platón, que concluía en el entierro de los ciudadanos y la celebración de ritos funerarios apropiados con la asignación de señales adecuadas de respeto (780 A, 631-32, 842 CD). Platón encontraba innecesario el enumerar todas las leyes que el legislador tenía que promulgar. Los decretos que él propone estaban dirigidos en parte a ilustrar una teoría de la legislación. «Quisiera mostrar», dice el Ateniense, «que aquí está una Filosofía de la Ley, un sistema en el código organizado con el fin de ser discernido, por el filósofo y también por aquellos que hubieran vivido bajo un código perfecto, cómo capacita a un hombre para juzgar sobre la importancia relativa y la función correcta de varios decretos» (622 D).

A estas alturas de su pensamiento Platón da un gran salto en el futuro. Choca fuertemente las manos de Bentham. Bajo la influencia de Newton, Bentham intentaba descubrir principios directrices en la elaboración de un código completo y sistemático. En ese campo creía que el equivalente de las leyes físicas de Newton eran el «principio de utilidad» y el «principio de la asociación de ideas». Platón tenía precisamente el mismo objetivo a la vista, y los resultados de sus esfuerzos constituyen una extraordinaria anticipación de Bentham. Sacó a la luz que códigos existentes estaban formados por tópicos y que, en consecuencia, el legislador, cuando tenía necesidad de proveer para una situación que el código no cubría, se encontraba obligado a confiar puramente a sí mismo el tomar nuevas provisiones sobre el capítulo apropiado. En materia de fraudes, por ejemplo, el legislador, que utilizase ese método, estaría en cada momento crítico cor-

tando una cabeza de Hidra* (*La República* 426 E). «Cualquier clase de ley se encuentra necesitada de un legislador diferente», señala el Ateniense, «en el momento él inventa y lo añade a su conjunto: uno añade una sección sobre herencias y herederas, otro sobre ultrajes» (630 E). Platón, igual que Bentham iría a hacerlo más tarde, pensaba que un código lleno de órdenes y exhaustivo se construiría sobre la base de un principio más que por el método de quitar y poner en procedimientos existentes. Como este principio él propone nada menos que una forma del propio cálculo de la felicidad: «Dos consideraciones», escribió, «van a los fundamentos de la ley: 1. ¿qué placeres no deben ser permitidos? y 2. ¿qué dolores no pueden ser evitados?» (636 DE). La medida de la habilidad del legislador estaba en función directa de su capacidad para responder a esas dos cuestiones. Más adelante el legislador tenía que mantener sus pies en el suelo. Su legislación tiene que ser definida. «Debe plantearse a sí mismo, con frecuencia, dos preguntas: ¿A qué estoy yo apuntando?, y, en segundo lugar, ¿estoy dando en el clavo u olvidándolo? De esa manera, y sólo de esa manera, puede posiblemente descargar su tarea como para no dejar nada que hacer a otros después de él» (744 A, 719, 769 D, 885 B, 916 E). Placer y dolor eran el material con el que el legislador tiene que trabajar; eso tenía que ser controlado por medio de hábitos creados por la legislación. Resulta casi innecesario establecer que la idea de principio en la confección de un código, tan extensamente revisada por Platón, aún se mantiene en los reales de la piedra de los filósofos.

Como final, el legislador tenía que tener a la vista tres objetivos: libertad, unidad del Estado e inteligencia o comprensión entre los ciudadanos (701 D). Platón pensaba que la libertad y el despotismo eran ambos malos extremos. Concluía que un gobierno de mezcla era la única salvación. Observaba que allí había dos formas en las que podían ser promulgados estatutos: un mandato perentorio, acompañado de provisiones de dolores y penalidades en el caso de incumplimiento, o un estatuto precedido de un preámbulo, que preparase la mente de los ciudadanos para las directrices contenidas en el estatuto y los hicieran comprender sus sinrazones de forma que se encontrasen animados a obedecerlo. Compara el preámbulo con el preludio de una composición musical o una canción (722 D). Los estatutos tendrían así dos partes: la «prescripción despótica», que se corresponde con la prescripción de un médico autoritario y que es pura ley; y, sumado a esto, el preludio, que no es el texto de la ley sino su preámbulo. (La misma idea se da explícitamente en algunos de los decretos-ley

* Hidra es, en la leyenda griega de Hércules, un monstruo de varias cabezas que se regeneraban cuando eran cortadas. *(N. del T.)*

de la España actual)*. El legislador pondrá un cuidado constante en ver que todas las leyes tienen sus preámbulos apropiados al tema. Cometería un error, sin embargo, si insistiera en un preámbulo para leyes menores, lo mismo que no se debe tratar todas las canciones de esta manera. Debe quedar a la discreción del legislador si una ley concreta necesita un preámbulo (723).

Todo esto, sin embargo, resultaba confuso para el siglo IV a.C. Austinianos y realistas, quienes miraban a la ley como una orden y quienes deseaban conocer lo que de hecho era la ley. El Ateniense saca elegantemente su postura. Sugiere que si un médico de baja categoría oyera por casualidad al médico instruido explicando el método de su tratamiento a un paciente, su alegría sería inmediata y diría en alta voz: «¡Qué estúpido eres! ¡Estás enseñando a tu paciente en vez de curarlo; él no pretende llegar a ser médico, quiere sanar» (857 D). Puede haber algo de valioso en ese punto de vista; pero Platón en realidad no está legislando; de hecho su pretensión es asimismo enseñar. La Ley para Platón es una forma de Literatura, y la responsabilidad del legislador es mayor que la del poeta (858-59)[13]. El legislador es, para sí mismo, el autor de la más elegante y bella tragedia y sabe cómo hacerla. En el fondo toda su política ha sido construida como una dramatización de la vida más elegante y mejor, que es de verdad la más real de las tragedias (817 B). Platón, en apariencia, dirigía su código a que fuera estudiado como un libro de texto (810 B, 811 D). Bentham también sugiere que el padre de familia debería enseñar el código de Bentham a sus hijos y dar a los preceptos de moralidad privada la fuerza y dignidad de los de moral pública.

Platón basaba el deber de obediencia a la ley en la idea de la buena fe y, en cierta medida, en la noción de honor, o sea, en el valor moral que un hombre posee ante sus propios ojos y en la opinión de la Sociedad. Concedió mucho valor a la obediencia a la legislación; considera que el hombre cuyas victorias alcanzaron esa forma sobre sus conciudadanos tiene la mejor llave para gobernar (715 C, 762 E). Este punto de vista difiere radicalmente de uno moderno, aunque, sin embargo, es aún expresión escrita generalmente de la actitud de los gobiernos el que esa legislación debe asegurar la fidelidad por sus inherentes cualidades. La solución se le presentó a Platón en un caso particular, por el juicio y condena de Sócrates (*Critón* 49 E y ss.). Critón sugiere a su amigo Sócrates, quien se encuentra en la cárcel en espera de su ejecución, que puede ser arreglada su fuga. Sócrates rehusa desobedecer a la ley y perjudicar así a su tierra, aunque por la ley resultase perjudicado él mismo. Asienta sencillamente que un hom-

* El artículo que constituye la base de este capítulo fue publicado en 1942. La referencia a España aparece así en el original. *(N. del T.)*

bre tiene que hacer lo que se ha comprometido a llevar a cabo y es justo lo que provee esto; él no puede transgredir sus compromisos. El Estado no podría existir si sus leyes estuvieran flotantes y las decisiones de sus tribunales fuesen invalidadas y anuladas por personas particulares. Eso es cierto aunque el Estado hubiera perjudicado a los ciudadanos y no hubiera juzgado correctamente el caso. Por su residencia a lo largo de su vida en Atenas, Sócrates ha prometido implícitamente obediencia a las leyes. No existe igualdad de derecho entre la legislación y el ciudadano, no más que entre padre e hijo, amo y sirviente. El niño, cuando es castigado, no golpea, en réplica, al padre; ni el buen ciudadano debe ponerse a destruir las leyes, si su país se pone a destruirle. Sócrates había tenido siempre la oportunidad de trasladarse a otro país, si las leyes de Atenas no le hubieran gustado; al no hacer eso, ha confirmado su promesa de obedecer. Si desobedeciese a las leyes de su país y escapase a Tebas o a Mégara, en cualquier parte sería propiamente visto como el enemigo de la Ley. Ese argumento, tal como ha sido observado, deja abierta la cuestión de si está mal disentir de la sentencia de un tribunal incompetente. En el caso de Sócrates el tribunal estaba sin jurisdicción; pero el tribunal pensó que él mismo era competente y la ley ateniense no tenía previsión para la anulación de sentencias como «ultra vires»; aparentemente Sócrates pensaba que un juicio privado no tendría que pasar sobre la cuestión de jurisdicción.

De todos modos, Platón da expresión completa a la idea, y lucha muy vigorosamente contra ella, de que la ley es una convención ideada por el débil para suprimir al fuerte y regular su conducta (714, 890 A; *Gorgias* 483 D, 488 E; *La República* 359 A). La Ley, en esa opinión, no es más que poder arbitrario y, si debe ser obedecida, depende únicamente de la capacidad de alguno para oponerse. De nuevo Platón sugiere que, cuando los ciudadanos consienten en la autoridad de un código de leyes como sustituto del gobierno personal de la minoría, se da una disposición para que haya mayor unidad en el Estado (627 DE). Esa unidad implica que la mayoría lleve a cabo que es en su propio interés el obedecer a las leyes. La Sociedad no actúa contra su propio deseo, cuando éste obedece sus leyes; querrán abolirlo al punto cuando éste obedece a regañadientes (*La República* 359 y ss.). Creía que, una vez que el respeto general estaba asegurado por una ley particular, ésta sería implícitamente obedecida. La dificultad radicaba en que la opinión pública estuviera preparada para detenerse a medio camino, cuando el progreso de la ley en cuestión fuera obstruido por algunos sentimientos apasionados de parte de un amplio número de población. Por ejemplo, las dificultades que presentaba la institución de comidas comunes fueron superadas en Esparta por los hombres; pero la cerril hostilidad de las mujeres hizo que pareciera imposible su extensión a ellas (839 CD).

En el mito del anillo de Giges, que hacía invisible a su portador, Platón intentaba responder al argumento común de que cualquiera podría romper la ley si se atreviera, de que la observancia de la ley radica enteramente en la coacción. Si a dos hombres les fuera, a cada uno de ellos, entregado semejante anillo, el hombre honrado podría ser distinguido fácilmente del no honrado (*La República*, 359 D y ss.). Es el ideal lo que hace para Platón todas las diferencias. Sin él, la Ley se convierte puramente en un asunto de fuerza; con él es posible la vida más bella y más noble para todos los miembros de la comunidad, y la ley se convierte a sí misma, en el esquema platónico, en un bien de por sí. Como filósofo práctico, sin embargo, sabía cuánto depende de la colaboración de los ciudadanos. «Al menos que los asuntos privados sean tratados correctamente en un Estado», escribió, «es vano suponer que cualquier código de leyes para asuntos públicos pueda existir» (790 B).

El sistema judicial y administrativo

La justicia ateniense fue tomada por Platón en gran consideración y se encuentran a través de sus escritos numerosas indicaciones de que dedicó una gran reflexión a su reforma. El había crecido, hasta la edad adulta, en la atmósfera producida por la desastrosa expedición a Sicilia, cuando se vino abajo el Imperio ateniense. Los numerosos jurados de Atenas eran jueces de ambas cosas, de la ley y de los hechos, no eran afectados por precedentes y se conmovían por los gustos o el sentimiento que agitaba a la gente. Al final se convirtieron en instrumentos del soborno político y de asesinatos judiciales —una evidencia de la desintegración del Estado. Platón se encontró presente en la condena de Sócrates, y los fallos del proceso, incluso al observar las formalidades ordinarias de un juicio correcto, tal como la paciencia y el mantener el orden en la sala, no pasaron sin anotar en su descripción de los procedimientos. Cuando la muchedumbre —esa gran bestia, como la llama Platón— se encuentra, todos juntos, sentada en la sala y con un fuerte griterío censura algunas de las cosas que se dicen y añade o aprueba otras, ambas acciones en exceso, con clamores y aplausos plenamente secundados, en tal caso Platón se pregunta: ¿qué es lo que tiene que hacer el joven?, ¿qué enseñanza en concreto se apartará y no será barrida por el torrente de censuras y aplauso sino llevada afuera de esta corriente general, de forma que afirmase las mismas cosas que hacen ser honorables e importantes y que haga como aquellos hacen y sea también asimismo como aquellos? Una cuenta capital contra aquellas cortes era que se trataba exclusivamente de lugares de castigo y no de instrucción (*Apología* 26 A; *La República* 492 B-D). Tras una larga experiencia con los tribu-

nales atenienses, Platón llegó a estar convencido de que sólo remedios drásticos podrían eliminar los males que estaba observando.

Como cuestión de principio general, Platón consideraba que los jueces tenían que ser hombres de inteligencia superior y que el sistema judicial debía ser construido de forma que allí se diera una clara presentación de soluciones y el tiempo para la debida deliberación (766 DE). Un verdadero juez, cuando decide un asunto, no puede contentarse con un legalmente limpio sí o no, sino que tiene que establecer los principios de su decisión. No tiene que utilizar como jurados a gente que sea de pensamiento oculto e inarticulado, en los que los jueces nunca pueden captar que ellos piensen otra cosa, y que oculten sus opiniones del público (876 B).

Platón siguió la distinción de la Ley ática y dividió las causas en: pleitos privados —en donde la disputa era entre individuos— y pleitos públicos —en donde el mal era para el Estado (767 B)[14]. Para las disputas privadas, propone un sistema de tres cortes: una corte de primera instancia, una corte de apelación intermedia y una corte suprema de apelación. La corte de primera instancia tendría que ser promovida por las propias partes. Ellas escogerían a los jueces de entre sus vecinos y amigos comunes, la gente que más sabía del asunto en disputa. Esa propuesta sin duda le fue sugerida a Platón por el excelente sistema de arbitraje público que estaba vigente en Atenas. La mayor parte de los pleitos privados era asignada a árbitros públicos que eran elegidos por sorteo. Se trataba de hombres de sesenta años, con experiencia e imparciales, y su primer deber era llegar a un compromiso. Si ellos fallaban en esa tarea, oían los argumentos y recibían las pruebas. Existía una apelación de sus decisiones, pero se ceñía al acta hecha ante los árbitros, que estaba depositada en una caja sellada hasta el día de la audiencia de la apelación. Por otra parte éste era un método fácil y no caro de solucionar disputas, y la única innovación que Platón introdujo era la de permitir al acusador y al acusado elegir su propio árbitro más que depender de la elección por sorteo. Sin duda las capacidades de los árbitros públicos atenienses variaban y la modificación platónica del sistema tal vez representase un esfuerzo para igualar las desigualdades del azar. Platón recalca que, si los litigantes fueran impulsados a acudir en primer lugar al arbitraje, sería afinada la salida entre ellos, facilitando así el trabajo de los tribunales (767 C, 956).

Una apelación de los árbitros, como en la práctica ateniense, podría ser llevada ante una corte intermedia, compuesta por vecinos y hombres de las tribus. Aparentemente en esas cortes tribales Platón tiene en la mente, como modelo, el Dicasterion ateniense. Insiste en que todos los ciudadanos tienen un lugar en los escaños de una disputa privada; para un hombre que no participase en ayudar a juzgar imagina que no le cabría parte o suerte en el Estado en general. Las cortes serán populares, en definitiva, pero al mismo tiempo no tendrán que ser ni demasiado grandes ni demasiado pequeñas; «no es fácil que un cuerpo grande de gente juzgue bien ni tampoco uno pequeño, si es de pobre capacidad».

No cabía apelación del dicasterio ateniense. Platón, sin embargo, provee una apelación de esta corte popular ante un tribunal que tuviera «que ser organizado en la forma más incorruptible que fuera humanamente posible, especialmente para beneficio de aquellos que han fracasado en obtener una instancia de su caso, bien ante sus vecinos o en cortes tribales». Los jueces serían elegidos por oficiales públicos, que se reunieran en un templo y escogieran de entre ellos, en sus filas, a aquellos de mayor competencia, probada en sus cometidos, y que parecieran a sus compañeros, durante el año siguiente, en la mejor manera los más idóneos para decidir los pleitos. Cuando la selección hubiera sido hecha, tendrían que someterse a un re-examen ante el propio cuerpo electoral, y, si un nombre fuera rechazado, tendría que elegirse a otro de la misma manera. Las audiencias de la corte tendrían que hacerse públicas, en presencia de los oficiales que estuviesen elegidos y de cualquier otro que desease asistir, y el voto del juez sentaría precedente. Esa última provisión será una salida de la práctica ateniense en donde el voto de cada dicasta era secreto. Además Platón señala 35 como el número de jueces que deberían constituir la corte (*Carta VII*, 356 DE), pero el esquema de *Las Leyes* aparentemente contemplaba una corte mucho menor.

Las propuestas de Platón, con la excepción principal del procedimiento de apelación, son una adaptación de la teoría y práctica atenienses. Estaba convencido de lo sano de la concepción de que la ley puede ser simplemente establecida con tal de que fuera comprendida por el hombre capaz. Creía también que una corte popular —o sea, compuesta por un amplio número de ciudadanos— era tal vez el mejor seguro de justicia; y, como Maquiavelo tuvo que recalcar más tarde, una corte formada por numerosos jueces era una garantía contra la rapacería. Una corte tan grande como la que juzgó a Sócrates, que probablemente era de 501 miembros, era tal vez muy difícil de controlar para Platón. Se comprometió a reducir el número de miembros y a añadir el elemento de publicidad. El permitir una apelación de una corte de jueces elegidos desde las grandes cortes populares, que en la teoría democrática ateniense eran supremas puesto que se trataba de un comité del pueblo soberano, fue una decidida innovación y Platón se esforzó en proveer las que pensaba que eran necesarias salvaguardas. Los jueces se encontraban sujetos a multas o a querellas por decisiones impropias y podrían ser obligados a corregir sus errores. El mantenimiento de un año de oficio, aunque resultaría inaplicable a nuestro propio sistema legal profesionalizado que exige una experiencia adquirida sólo tras un largo período de aplicación, no era

obstáculo para el sistema no profesionalizado contemplado por Platón y para el que se desarrolló en el mundo ático, tanto más cuanto que aquí el énfasis estaba en la información del hecho y en la decisión de acuerdo con las ideas de justicia del sentido común.

En los asuntos que pudieran encerrar perjuicios contra el Estado, Platón pensaba que era necesario, lo primero de todo, admitir al público a una participación en el juicio; cuando se le hacía un mal al Estado, era dañado todo el pueblo (768 A). Pero, antes de que el caso llegase ante la corte popular para sentencia, Platón deseaba asegurarse de que era presentado y preparado perfectamente, una situación que no siempre se daba en el sistema legal ático. Así, mientras que era correcto que ambos momentos, el de comienzo y el del final de cada asunto, se asignasen al pueblo, el examen tendría lugar ante tres de los más altos oficiales o ante el Consejo público, en caso de que ellos fuesen incapaces de un acuerdo. Los tres comisionados llevarían la encuesta y desarrollarían las soluciones planteando preguntas (766 D).

Platón no pasaba por alto el procedimiento (855 D-56 A): Los jueces deberían permanecer sentados frente al demandante y defensor en apiñada fila en orden o por edad, y todos los ciudadanos que tuvieran que plantear quejas esperarían y escucharían atentamente los juicios. El acusador plantearía su caso y el defensor le replicaría, cada uno en un parlamento único. Cuando los parlamentos hubieran sido pronunciados, el juez de más edad expondría el primero su punto de vista sobre el caso: en él pasaría detallada revista a los planteamientos hechos. Cuando terminase, el resto de los jueces, cada uno a su turno, revisarían algunas omisiones y errores que tuvieran que objetar a los alegatos de cada parte, y un juez que no tuviera objeción alguna que hacer cedería la palabra a su vecino. El acta escrita de todas las actuaciones pronunciadas debería estar confirmada para ser relevante por los sellos de todos los jueces y depositada en el altar sagrado de la Audiencia. Ellos se deberían encontrar de nuevo al día siguiente en el mismo lugar para continuar la revisión del caso, y una vez más imprimir sus sellos en los documentos. Cuando esto hubiera sido hecho por tercera vez, añadido el debido peso atribuido a la evidencia y testimonios, cada juez pronunciaría un voto solemne, jurando por el altar emitir un juicio justo y verdadero según lo mejor de su poder, y esto constituiría el final del juicio.

Platón desarrolló una regla de Perogrullo para asegurarse de la veracidad de los testigos (937 c). Un solo «lapsus» de la verdad podría ser debido a un error inevitable; dos de tales «lapsus» indicaban falta de cuidado —un hombre de esa condición no era bueno para testigo—; tres «lapsus» le convertían en un bribón. Si alguien no quisiera actuar como testigo, podría ser citado y tendría que obedecer so pena de castigo. Si conociera los hechos y estuviera de acuerdo en prestar testimonio, lo daría; si careciera de conocimiento, tendría que prestar juramento de que no tenía conocimiento y sería luego despedido. Un juez citado como testigo no podría votar en el juicio. Una mujer podría actuar como testigo si era de más de cuarenta años y, si no estuviera casada, podría promover una acción. Si tuviera marido vivo, se le permitiría únicamente prestar testimonio. En juicios por homicidio, los esclavos y niños pueden ser llamados a prestar testimonio, debidamente advertidos de que pueden ser llevados a juicio por perjurio. Un testimonio podía ser denunciado como perjurio, siempre que fuera hecho antes de que concluyese el juicio. Se fijaría un nuevo juicio, si se encontrase que se había decidido sobre un falso testimonio que hubiera influido en el veredicto.

Platón pensaba que la vida está llena de cosas buenas y que un procedimiento judicial correcto era una de las ventajas de la Humanidad. Resultaba odioso, sin embargo, debido al arte de la abogacía profesional, que empieza por afirmar que existe un artificio para tratar las tareas legales de alguien y que el artificio debe asegurar la victoria tanto si la conducta en litigio hubiera sido correcta como si no. El abogado que defiende a cualquiera por dinero debe ser silenciado y desterrado. Si alguno intentase pervertir la influencia de la justicia en la mente de un juez, o de malas formas hiciera que se multiplicasen los procesos legales o de maneras incorrectas ayudase a otro en tales procesos, debería ser debidamente sometido a juicio y castigado. Si el culpable hubiera actuado por el deseo de fama, debería ser excluido de tomar parte en cualquier juicio o de mantener un proceso promovido por él, a menos que se le encontrase por dos veces convicto, en cuyo caso sería condenado a muerte; si hubiera actuado así por dinero, debería ser condenado a muerte, en caso de tratarse de un ciudadano, o expulsado, en caso de ser extranjero.

Platón copió de la práctica del Derecho ático la idea de un tribunal de examinadores para observar la conducta y llevar a cabo una auditoría de los procedimientos de los oficiales administrativos y de los jueces (945 B-48 B). Un paralelo moderno, en cierta medida, es la práctica americana de la misión del Controlador General y la teoría que hay tras los comités de investigación del Congreso, pero la sugerencia platónica era de una escala mucho más elaborada. Algunos oficiales, en el Estado platónico, eran elegidos por sorteo, algunos por elección, unos por un año y otros por un período más largo. Había riesgos en ese método de selección, y el Estado debía tener examinadores competentes en cualquier eventualidad de que cualquiera de ellos actuase de forma torcida, por encontrarse agobiado ante el peso de su tarea y su propia incapacidad para soportar adecuadamente esto. Platón provee para la elección de examinadores por medio de un método circunscrito cuidadosamente. Los examinadores juzgaban, mediante pruebas de comportamiento, las actuaciones oficiales y la

vida de los servidores públicos. Una apelación de sus actuaciones podría ser llevada ante la corte de jueces selectos que oyen las apelaciones superiores; pero si fracasase la apelación, la pena (cuando no era la de muerte) sería doblada. Los examinadores mismos no se encontraban, sin embargo, fuera de sospecha, y Platón provee un examinador de examinadores. Eso era un tribunal especial, ante el cual cualquier ciudadano podía plantear una disconformidad de procedimientos. La convicción conllevaba la pérdida de todo rango de por vida y la pérdida del funeral estatal tras la muerte. Si el descontento con el procedimiento fracasaba en obtener un quinto de los votos del tribunal, el acusador se encontraría sujeto a multa. Podría destacarse bastante que lo judicial se encontraba sujeto a escrutinio por los examinadores y que era susceptible también de actuaciones por daños de parte de los demandantes del abuso de poder judicial —una idea que aparecerá más tarde en la ley romana y en otros sistemas.

Contrato y Propiedad

Platón proporcionaba cobertura para los fracasos en llevar a cabo los términos de un acuerdo (920 D), a menos que el acuerdo fuese contrario a la Ley o hecho bajo coacción o frustrado por circunstancias imprevistas para el control de ambas partes —el fundamento más reciente sería, tal vez, una anticipación de la moderna doctrina de la «frustración de riesgo», que comenzó siendo como resultado de las circunstancias creadas por la Primera Guerra Mundial. Una acción por incumplimiento de acuerdo sería entregada a las cortes tribales, a menos que previamente fuera establecida por los árbitros. Un acuerdo hecho con ajenos tenía que ser contemplado como especialmente sagrado (729 E). Si un artesano era declarado culpable en culminar un trabajo al que se había comprometido, tenía que presentar el doble del valor. Una vez recibido el trabajo contratado, si no se pagase en el tiempo convenido, se recuperará el precio doblado con intereses por cada mes en que el pago fuere diferido (921).

Platón nunca fue capaz de desarrollar una ley de propiedad adaptada a una Sociedad en marcha. Sabía que la correcta distribución de la propiedad resultaba vital para el perfecto desarrollo del Estado (736 E), pero sus soluciones a los problemas se limitaban a las condiciones artificiales de comunidades ideales. En la fuerza de su madurez, proponía abolir la propiedad privada para los guardianes de su ciudad ideal, a fin de asegurar un desinterés en la clase gobernante (*La República* 416 D, 420 A, 422 D, 464 C, 543 BC). Para la segunda mejor ciudad de su edad avanzada encontró que la norma de propiedad en común estaba más allá de la capacidad del pueblo que la habitaba y se decidió, por tanto, al parcelamiento de tierra y casas (740

A). Era perfectamente consciente de las pasiones que se podrían desatar en cualquier intento de redistribución de la propiedad; si el legislador se empeñaba en turbar tal estado de cosas, cualquiera podría enfrentarse a él bajo el eslogan de «¡manos fuera!» y con imprecaciones, con el resultado de que él se quedaría sin poder (684 E, 736 D). Bajo otra consideración, la propiedad del pueblo como sagrada, según creía él, era la base del comportamiento mutuo y, por tanto, proponía como regla general lo siguiente: tan lejos como fuera posible nadie tocará mis bienes, ni los moverá en lo más mínimo, si no tuviera mi consentimiento; y yo tengo que actuar de la misma manera en relación con los bienes de los demás hombres, por prudencia. Dejó de lado la doctrina de que el ciudadano recibe sus tierras del Estado (740 A, 923 A), una norma que aún late en la Ley americana. Reconocía que el Estado podía imponer restricciones a la transferencia de propiedad (923 A) y proveía de una oficina de registros y del registro de títulos, de forma que los derechos legales pertenecientes a todas las materias de propiedad pudieran ser decididos fácilmente y con perfecta claridad; su sistema incluía asimismo la valoración de la propiedad (745 A, 754 E, 850 A, 855 B, 914 C, 955 D).

El esfuerzo al tuntún de Platón por una clarificación de la propiedad estuvo probablemente causado por la ausencia de una tradición de análisis teórico, una de las ventajas de la profesionalización. Fue incapaz de percibir lugar alguno para la aplicación de su principio favorito de bifurcación, algo que aparentemente fue asequible a un abogado romano y a la ley común, aunque esa percepción no estuviese fundada en una base necesariamente científica. Puesto que no pudo biseccionar, dividió la propiedad, «como a un animal que se sacrifica, por las junturas» (*El Político* 287-289). Por este método obtuvo una clasificación en siete apartados: enseres, materiales de los que se hacen cosas, recipientes, vehículos, artículos de defensa, artículos de juego y artículos para la nutrición. Platón observaba que «la clasificación es un tanto forzada» pero da buena cuenta de toda propiedad, excepto de animales domésticos, esclavos incluidos (776 C). Hacía objeciones al sistema oligárquico porque inevitablemente tendía a convertir la propiedad en una prueba del puesto (698 B, 774 A; *La República* 551 B).

No intentaba una meditación sistemática de la Ley de Propiedad, sino que realiza un estudio, mediante ella, de las reglas tradicionales y prácticas, en concreto, en el Estado ateniense. Arriesga numerosas sugerencias. Sobre la problemática cuestión de límites, provee simplemente que ningún hombre podrá remover marcas de límites de tierra (842 E-44 D)[15]; si alguien lo hiciere, cualquiera podría denunciarlo y, si fuere convicto, la corte podrá estimar las compensaciones económicas. Pequeñas acciones molestas sobre la parte de un vecino, pensaba Platón, sobre todo cuando se repiten con frecuencia engendran

gran cantidad de hostilidad. Las invasiones de una propiedad, en opinión de Platón, constituyen tal fuente de irritación que provee que un hombre, sobre todas las cosas, tiene que poner especial cuidado en no lastimar en lo más mínimo la tierra de su vecino. Cualquiera que se meta en la tierra de su vecino, traspasando los límites, deberá pagar por el daño y, por vía penal, pagará asimismo el doble del costo del daño. De igual manera, un hombre debe ser multado por el robo de un enjambre de abejas que capte con ruidos de cacharros de metal, y por perjuicios causados por el fuego o por plantar árboles pegados a las lindes del vecino. Asimismo dejó de lado reglas elaboradas, copió de las viejas leyes sobre regadíos, mejora de cultivos y daños por riadas. Si la pertenencia de una propiedad perdida se hallara en controversia, habría que solucionar el litigio con la ayuda del Registro del Estado, en caso de que estuviera registrada; si no lo estuviera, el magistrado tendría que decidir el caso en tres días (914 CD).

Platón proponía abolir el poder de estar sobre el suelo que con demasiada paciencia había pagado el afán del agricultor por retener su posesión (923 A y ss.). Veamos el preámbulo de la ciudad legal: «Pobre criatura de un día, en tu presente estado no sabes lo que tienes o lo que eres: tú y lo tuyo no pertenecéis a ti mismo más que a tu familia pasada y futura, y ambos, tú y ellos, pertenecéis al Estado. Por eso no soportaré que seas engatusado por la adulación o reducido por enfermedad a hacer un mal testamento: el interés del Estado debe contar antes que cualquiera de los individuales. Vete de la vida en paz y caridad; deja el resto a nosotros, los que otorgamos la Ley». Después hace una provisión elaborada para la distribución de la propiedad de los fallecidos.

Venta de bienes

Las propuestas de Platón para regular ventas de bienes carecen de la riqueza concreta del caso de leyes de ventas. La conducta humana, cuando tiene que vérselas con la compleja situación conocida como la transferencia de la propiedad de bienes, se encuentra tan apesadumbrada por lo inesperado y lo necesario que los recursos legislativos para controlarlo, a menos que estén fundamentados en íntima familiaridad con la práctica actual, son capaces de olvidar la marca. Platón se salva a sí mismo por legislar para una pequeña ciudad-estado o construcción semiutópica y por confirmar todas las transacciones a un área de dimensiones estrechas.

Prohibe completamente algunas transacciones y sistemas de adquirir propiedades. Nadie que encuentre un tesoro escondido lo alterará, y se establecen penalidades para la violación de esta regla (913-14 B). De la misma manera, si alguien encuentra una propiedad que ha

sido dejada atrás por otro, bien voluntariamente o no, la dejará sin tocar, so pena de castigo; tales bienes se encuentran bajo la protección de la diosa de los caminos (914 B-D). Las reglas de Platón sobre tesoros escondidos y propiedad perdida (914 E, 916 A-C) son contempladas por él como aplicaciones de la significativa máxima de Solón: «Lo que tú no hubieres colocado no lo levantes» (913 C). Un contribuyente de una sociedad de beneficio mutuo no puede promover una acción en torno a cualquier diferencia que surgiese con su contribución (915 E)[16]. Se desaprueban las ventas a crédito, y un hombre no debe poner su mano en la parte de otro sin aportar el equivalente, bien en bienes o en dinero, como su parte de la transacción. Por eso un vendedor, que realizara una venta a crédito, tendría que confiar para el cobro en la buena fe del comprador. Le había sido sugerido esto porque se trataba del mejor camino para prevenir la creación de Derecho en un Estado (742 C, 849 E, 915 E; *La República* 556 A). Los esclavos fugitivos pueden ser capturados por su propietario o por amigos o parientes del mismo. Si un esclavo es vendido y encontrado enfermo dentro de un período de seis meses, o epiléptico en un margen de doce meses, podrá ser devuelto, a menos que el comprador fuera un médico o un preparador o que hubiera sido informado de la enfermedad en el momento de la venta. El comprador de un asesino tiene el derecho de devolver el esclavo cuando descubra el hecho. Si el vendedor del esclavo enfermo fuese un experto de quien se pudiera presumir que tenía conocimiento, debería pagar, en concepto de daños, dos veces el precio de venta; si se tratase de un hombre corriente, sólo el precio recibido actualizado (914 E, 916 A-C).

Sin embargo, Platón creía que la práctica de vender bienes desarrolla el mentir y estafar, y que los comerciantes, negociantes y hosteleros nunca se encuentran satisfechos con una ganancia razonable sino que siempre están deseando una desorbitada, si bien reconocía la necesidad de tales negocios; con todo, esta práctica se encuentra limitada a los no-ciudadanos (917 B, 918 D, 920 A). Los mayordomos de los mercados tienen plena jurisdicción en todos los asuntos que se refieran a los mercados, incluyendo el observar de cerca comportamientos violentos (849 A). Debe existir un precio fijo para cada artículo, y este precio no debe ser aumentado ni disminuido durante el día en que es anunciado (916-17). Los guardianes de la Ley están instruidos para ponerse en consulta con expertos en cada rama del comercio y fijar un modelo de ganancias y gastos que deberá ser establecido por escrito (920 C). Los comerciantes no deben ponerse a resoplar y echar juramentos sobre algo que se ofrece en venta, bajo severos castigos (917 C). Cualquiera que cambie por moneda o bien otra mercancía, viviente o no viviente, deberá entregar tal artículo sin adulterar. Si alguien hace un seguro, éste debe estar redactado en términos expresos, poniendo a la vista la transacción completa en un docu-

mento escrito ante al menos tres testigos, si la suma estuviera por debajo de 1.000 dracmas, y ante no menos de cinco, si más de 1.000. Un intermediario puede ser tomado en una venta como garantía por un vendedor que no tuviera titulación suficiente para vender los bienes o que no pudiera entregar garantía, y se puede emprender una acción contra el intermediario igual que contra el vendedor (954 A). Los puntos de vista de Platón sobre estos asuntos representan un intento de encontrar un compromiso entre lo que encontraba que eran los males del comercio ateniense y la necesidad, en cualquier Estado, de permitir la venta de bienes. Su solución fue la supervisión rigurosa, las limitaciones cuidadosas y el incremento de los castigos.

Notas sobre un código penal

Por la época en que Platón había llegado a formular los principios penales de *Las Leyes,* había empleado mucha reflexión sobre las circunstancias bajo las cuales estaba justificado el castigo. Su punto de vista general era que un castigo sólo puede justificarse por la suposición de que la virtud puede y deber ser enseñada. Nadie reprueba a otro por una aflicción que le ha llegado por naturaleza o accidente; sólo sentimos piedad por el feo, el pequeño o el débil. Pero nos ponemos llenos de ira y de reprobación en el caso de esos que no poseen las cualidades que la gente supone que se adquieren por aplicación, práctica y enseñanza. Esa es la idea del castigo. Ningún hombre racional, mantiene él, se dedica a castigar para vengarse de una ofensa pasada, puesto que no puede conseguir que lo que se hizo no llegue a pasar. Mira más bien al futuro y trata de que cualquier persona y todo el que viera a alguien castigado se abstuvieran de hacer daño de nuevo. Su objetivo al castigar debe ser, sin embargo, doble: reforma y disuasión; y, por una implicación necesaria, debemos extender la conclusión de que la virtud puede ser generada por educación (*Protágoras* 323-24 C)[17]. Platón insiste asimismo, desde el punto de vista sociológico, en que el delincuente no se encuentra solo en su culpabilidad; la comunidad entera, por la tolerancia de un mal gobierno y de prácticas educativas defectuosas, es también culpable (*Timeo* 87 B) —una noción que a veces se pone en práctica en la realización de la justicia criminal en China[18]. Al delimitar sus principios penales, Platón tuvo que enfrentarse también a la dificultad de la propuesta que ha mantenido como un listón o más veces: el que todo delinquir es involuntario y el resultado de la ignorancia, puesto que una conducta correcta es feliz y nadie, por tanto, preferiría escoger voluntariamente una mala conducta que le condujese a la infelicidad[19].

Platón encontraba que era una cosa vergonzosa tener que hacer leyes criminales, puesto que esto suponía que los ciudadanos de su Estado podrían desarrollarse a la sombra de las peores formas de depravación practicadas en otros Estados[20]. La Edad de Oro había pasado y él se encontraba legislando para hombres mortales; además podría haber en su ciudad extranjeros y esclavos, que no habrían podido tener los beneficios de una verdadera educación.

El argumento principal de Platón parece dar vueltas sobre lo que un jurista actual vería como una diferenciación entre agravio y delito; pero es complejo porque la idea era nueva[21]. Tuvo que llevar a cabo la diferenciación a causa de la sentencia de que todo hombre malo era involuntariamente un hombre malo. Se encontró a sí mismo difiriendo de la opinión popular sobre ese punto y sobre el siguiente: es justo, y además bello, castigar a un ladrón de un templo condenándolo a muerte; pero un castigo es vergonzoso. Platón afirma, sin embargo, que, si es justo que el castigo sea impuesto, no puede ser, por esto mismo, impropio el sufrirlo. En todas las épocas y en cualquier sistema legal, se ha hecho la necesaria diferenciación entre cometer un delito de forma voluntaria e involuntaria. Platón no podía aceptar esa diferenciación porque atentaba contra su postura filosófica que el delinquir pudiera no ser voluntario. Lo que tenía que hacer, sin embargo, es dejar claro lo que los juristas tienen realmente en la cabeza cuando distinguen entre actos voluntarios e involuntarios. Sus puntos de vista y los de los juristas podrían luego reconciliarse. La solución platónica de la dificultad era establecer una distinción entre actos que fueran remediables en daños y actos que requiriesen castigo, entre injuriar y delinquir. Si un daño ha sido infringido, el tribunal lo debe convertir en un bien todo lo ampliamente que sea posible; debe conservar lo que quedó, restaurar lo que se estropeó y rehacer lo que fue herido o eliminado. Y, cuando el daño hubiere sido reparado, la corte debe esforzarse siempre, mediante leyes, en convertir a las partes, la que hubiera infringido eso y la que lo hubiera sufrido, de un estado de discordia en una situación de unidad. Allí donde se ha delinquido el culpable debe pagar no sólo por el daño, también debe ser castigado de forma que no se repita el hecho en el futuro; en otras palabras, el tribunal le debe enseñar virtud, que para Platón es la base del castigo.

Al utilizar los términos de «voluntariamente» e «involuntariamente», Platón advierte que él pretende decir algo distinto al uso popular de los mismos. El nunca quiso llamar un daño no intencionado a hacer mal, como hace la gente. Cuando alguien ha causado involuntariamente una pérdida a otro, sería un error describir su acción como un «mal involuntario»; el ha perjudicado realmente a otro. Una vez que se capta esa distinción, era, por supuesto, importante considerar el estado de la mente del actante. El grado de su intención de culpa debe ser tomado en consideración. para dejar más clara la cuestión: Platón se vuelve a la psicología y clasifica, como sigue, las ofensas:

1. Aquellas debidas a la pasión y al temor; 2. Aquellas producidas por el placer y el dolor; 3. Aquellas promovidas por una creencia errónea en que era para mejor —que podría provenir de la simple ignorancia o del falso conocimiento de lo poderoso o de lo insignificante. En todo eso se percibe perfectamente, a despecho de oscuridades, que Platón se había esforzado en extender sus ideas de confección de código desde el campo de lo civil al de lo criminal, y a determinar un código penal basado en principios racionales.

Señala la debilidad de la reforma y de las teorías disuasorias —que justifican el castigo de hombres inocentes— por mantener que, antes de que un hombre pueda ser castigado, tiene que haberse portado o dejar de haberse portado en algún acto que por sí reclamase la aplicación de medidas penales (862 DE; *El Político* 297-300). Un hombre no sería castigado solamente para refrenar a aquellos que es probable que sean futuros delincuentes o simplemente porque se podría transformar un hombre malo en uno bueno. Antes de imponer un castigo, tiene que haber habido una ofensa. Ese punto de vista conduce él mismo a dificultades en Derecho Penal que todavía están por resolver. La medida del castigo es básicamente la ofensa y no la personalidad del delincuente. Si la medida del castigo fuera calculada según la personalidad del delincuente, entonces se daría una vuelta a la posición de que el malo, aunque inocente, debería ser castigado por su propio bien; pero esa es una propuesta que pocos tienen la osadía de defender.

A la cabeza de la lista de delitos figuran el sacrilegio y la traición. El castigo era la muerte o una pena menor a juicio del tribunal, pero el castigo no pasaría a los hijos, a menos que el padre, abuelo y bisabuelo hubiesen sido condenados a la pena capital, en cuyo caso los hijos serían deportados. El culpable de robo tendría que pagar dos veces el precio del artículo robado; si no pudiera cumplir con esta norma, debería permanecer en prisión hasta que lo hiciera o fuera perdonado por su acusador. En relación con el homicidio, Platón distinguía entre voluntario, involuntario y homicidio justificable —la última clase se refería a matar salteadores, ladrones y rateros—, también establecía penalizaciones por heridas y golpes. Dedicaba un extenso tratamiento al delito de ultraje, que era cometido generalmente por jóvenes, y lo encasilla en cinco grupos: ultrajes contra cosas o lugares sagrados, urnas y tumbas privadas, magistrados y derechos civiles de ciudadanos particulares (884-85 A). Fue aquí en donde, por primera vez en el mundo occidental, se propuso la idea de la Inquisición, una institución que descubriría, examinaría y castigaría herejes (885 B, 907 D-910 E).

El abogado

El caso contra el abogado no ha sido establecido nunca de forma más amarga que por Platón [22]. Abundaban los abogados, observaba, cuando aumentaba la riqueza. Era un deshonor de todas maneras el ir ante la corte. ¿Qué prueba más segura podía haber de una mala y defectuosa situación de la educación que la necesidad de jueces de primera instancia no sólo para los no educados sino también para aquellos que se vanagloriaban de haber tenido una formación liberal? ¿No es desagradable para un hombre el tener que acudir a otros para su justicia por una carencia de tales cualidades en sí mismo y ponerse por eso en manos de hombres que se convertirán en sus amos y jueces?

Un filósofo hace en paz su charla de disuasión y pasa a voluntad de un tema a otro, sin cuidarse de si sus palabras son muchas o pocas, sólo si se atiene a la verdad. Pero el abogado sí tiene prisa; aquí se está escapando el agua de la clepsidra*, para dirigirle y no dejarle desarrollar sus puntos a voluntad; ahí se encuentra su adversario atento a él, forzando sus derechos; aquí está la alegación para ser leída, de la que no puede desviarse. El es un sirviente que continuamente está discutiendo ante su amo que se encuentra sentado y tiene en sus manos la causa. En consecuencia, ha llegado a ser tenso y agudo; ha aprendido cómo engatusar a su amo con palabras y cómo satisfacerlo por escrito; y su manera de ser se ha convertido en fina y compleja. Sus pensamientos nunca son desinteresados, porque del éxito en la aventura depende a veces su propia vida. Desde su juventud en adelante ha sido un esclavo, y eso le ha privado de desarrollo, despreocupado de su vigor e independencia. Peligros y temores, que eran demasiado para su verdad y honestidad, se presentaron a él en sus tiernos años, cuando la finura de la juventud estaba en desigualdad frente a ellos, y ha sido llevado por caminos torcidos; desde la primera vez ha experimentado la decepción y el desquite, y ha llegado a estar encorvado y canijo. En consecuencia, ha pasado de la juventud a la madurez sin ninguna fuerza de mente en él; pero piensa que se ha hecho más listo y sabio. Su mente estrecha, aguda y trapacera revela su impotencia, cuando, alejado de súplicas y réplicas, es llevado a la contemplación de la naturaleza de lo justo y de lo malo o de la felicidad y miserias humanas. Puede hacer un discurso de adulación ingenioso y limpio, pero no puede discursear inteligentemente sobre el significado de la vida buena.

* El tiempo que se concedía al acusador y al acusado se medía en los tribunales atenienses con un reloj de agua, la clepsidra, que consistía en dos cacharros de barro a los que se invertía con el fin de que el tiempo de los dos oponentes fuera el mismo. *(N. del T.)*

Conclusión

La comparación kantiana de Platón con la luz que llegó atravesando el aire con su fácil vuelo, imaginando que, aunque percibía su resistencia, el vuelo podría ser más fácil aún en un espacio vacío[21], tiene poca relevancia para las ideas legales de Platón. El se dio cuenta, en el largo trasiego, de que la práctica, al menos en el mundo legal, desplaza a la teoría. Su estudio de las leyes y de los procedimientos actuales fue amplio y profundo; su penetración es evidente, en particular en la insistencia continuada por los límites de una acción legal efectiva. En la Historia de la Jurisprudencia, sin embargo, nadie ha sido más plenamente consciente de la necesidad del reino de la Ley para cualquier ciudad que deseara llevar a cabo los últimos valores de felicidad y de bienestar para sus ciudadanos. El establece una comprensión completa de la función de la Ley como agente de control social. Sus propuestas concretas deben ser siempre entendidas en los términos de los problemas suscitados por esa época, y en particular frente al extenso panorama de Creta, en donde iba a ser establecida la ciudad modelo. Sus determinaciones filosóficas sobre la Ley constituyen otro asunto. Se trata de teorías sobre la Ley en su generalidad y, si tienen validez en todo o en parte, la medida de verdad que ellas contienen es independiente de su situación local. Algunos de sus pensamientos no fueron nunca completamente expresados, algunos fueron puros apartes. Aristóteles llevó algunas de sus ideas a un foco más penetrante; pero otras tuvieron que aguardar más de dos mil años para que se urgiera de nuevo su validez, ocasionalmente, por hombres que creían estar estableciendo doctrinas nuevas. A despecho de lo que pudiera ser la actitud ante los aspectos «místicos» o «espirituales» del platonismo, las cuestiones tocadas por Platón han estado entre las más útiles jamás formuladas por la Jurisprudencia. Tal vez la mejor prueba de su grado de sugestión es el hecho de que nosotros tenemos que ir tras el platonismo por las respuestas. Su captación de los problemas legales era tan aguda que es suficiente para atreverse a la paráfrasis de que la Jurisprudencia occidental ha consistido en una serie de notas a pie de página a Platón. La extensión de su efecto práctico en las instituciones legales de las más de mil ciudades-estado fundadas durante la época Helenística se encuentra aún colocada entre los misterios de la Jurisprudencia helénica. Pero es razonable suponer que fue considerable. Hasta la conquista romana, hubo un período de grandes sueños; pero, bajo las normas romanas, como ha sido observado, no había lugar para sueños.

CAPITULO XVII

PLATON COMO PLANIFICADOR DE CIUDADES

LA CIUDAD IDEAL DE ATLANTIS

(Para las láminas VIII y IX)

Texto para la lámina VIII: Llanura costera de Atlantis

Ancho: 3.000 estadios*. Extensión tierra adentro: 2.000 estadios (*Critias* 118 A). Alrededor se eleva el gran canal de riego (τάφρος) de 1 plethron de profundidad, 1 estadio de ancho y 10.000 estadios de largo, o sea, 2 × 3.000 + 2 × 2.000**. Ese canal toca a la ciudad por dos partes (ἔνθεν καὶ ἔνθεν) y va al mar (118 D).

«Por ambas partes» puede haber sido imaginado así: que las murallas de la ciudad rocen el canal principal. Luego debería haberse preocupado de una desviación al mar, y allí entonces un gran canal de enlace conduciría desde el mar hasta el interior de la ciudad; la puso más o menos para que este canal de enlace pasase por toda la ciudad hasta encontrarse con el canal principal que está en la llanura. Aunque «de ambos lados» podría ser entendido, sin embargo, de forma que la ciudad fuese cortada por la mitad mediante el sistema de canales, en lugar de ser sólo tocada. En contra de este segundo intento de solución ha objetado (oralmente) A. E. Brinckmann que consideraba esta penetración como un motivo no clásico, más bien barroco. En el mismo sentido resulta decisiva la consideración del hecho de que mediante semejante corte interior quedaría trastocado el sistema de los feudos de tierras. Ese sistema llegó a una dirección ininterrumpida del nudo de canales en un puro rectángulo[1].

La llanura rectangular, dentro del gran canal de la orilla, está atravesada por fosos (διώρυχες). El intervalo de uno a otro es de 10 estadios***. La anchura de un foso es aproximadamente de 100 pies.

---

* Un «estadio» equivale aproximadamente a 178'60 metros y un «plethron» a 29'60 metros. De esta manera las medidas equivalentes resultan así: 535'800 km. de ancho; profundidad de tierra adentro: 357'200 km. *(N. del T.)*

** Equivale a 2 × 535'8 + 2 × 357'2 = 1.786 km. de longitud, más 178'6 metros de ancho y 29'6 metros de profundidad. *(N del T.)*

*** La distancia es de 10 × 178'6 = metros. La anchura del foso es de 100

El número de los mismos debe ser de 29. En ese cálculo no ha considerado Platón el espacio que debería tenerse en cuenta para el grosor de los canales (20 × más o menos 100 pies).

No se ha puesto la cifra de la longitud de los fosos que atraviesan la llanura (διάπλοι πλάγιαι) ni si la recorren por completo. Sin embargo es probable, porque se trata de lo más sencillo, que Platón hubiese pensado también en la misma distancia que los fosos transversales cortados por ellos. Pues esencialmente se dan 19 fosos, en total como 600 cuadrados. Lo que hace entonces que la llanura contenga 60.000 parcelas de tierra (κλῆροι), de forma que cada cuadrado tendría 100 de tales parcelas.

Texto para la lámina IX,1: la ciudad de Atlantis

La montaña más pequeña, que más tarde se convertiría en la isla central, se encuentra apartada del mar «aproximadamente 50 estadios»* (113 C). Algo más para ser más exactos. Pues la muralla circular de la ciudad está separada 50 estadios de la más exterior, la mayor de las tres dársenas circulares (117 E). Hasta la isla central son suficientes asimismo 61 estadios**.

La muralla de forma circular «comienza en el mar» (117 E), se «encierra» (συνέκλειεν ἐς ταὐτόν) allí en donde el canal desemboca en el mar. Por lo tanto la muralla circular toca la costa y avanza allí por las dos partes cerca del canal que, por medio de una abertura en el muro, encuentra el camino al mar.

Texto para la lámina IX,2: interior de la ciudad

Desde el mar, un canal de 3 plethron de ancho, 100 pies de profundidad y 50 estadios de largo*** lleva hasta el círculo del puerto más exterior. Ese es, igual que el círculo siguiente, de 3 estadios de ancho**** el círculo de agua siguiente, como el de tierra, tiene 2 estadios y el círculo de agua más interior 1 estadio (115 E). El diámetro de la isla central es de 5 estadios (116 A)*****.

pies y un pie equivale a 29'6 centímetros, así que tenemos en total 29'6 metros. *(N. del T.)*

* Equivale a 8'88 km. *(N. del T.)*

** Lo que resulta 10'83 km. *(N. del T.)*

*** Es decir: 88,6 metros x 29'6 metros x 8'88 kilómetros. *(N. del T.)*

**** O sea, de 532'8 metros. *(N. del T.)*

***** 2 estadios equivalen a 355'2 metros y el diámetro de la isla es de 888 metros. *(N. del T.)*

Puentes: Los anillos de agua están cruzados por puentes (115 C). En primer lugar no se dice cuántos trazados de puentes. Se podría pensar en muchos, de forma que la totalidad tuviera forma de estrella. Pero en 116 A se dice «el puente» en contraste con «los anillos». O sea, que toda la serie se contempla como un puente. Naturalmente no se contradice cuando, en 115 E, se consideran como plural los tres puentes de esa serie. Pero el uso en singular impide multiplicar el número de la serie.

Los círculos de tierra están atravesados por un trazado de puentes (κατὰ τὰς γεφύρας), de modo que una trirreme pudiera ser llevada a través de ellos.

En un detalle aparece el cuadro, tan pensado, de Platón como no lo bastante pensado. El último puente conduce gradualmente, según nuestra reconstrucción, al gran canal, que lo pone en relación con el mar. Se hubiera podido librar fácilmente de ese inconveniente si hubiera apartado la serie de puentes del eje de canales. Pero parece que Platón no había pensado en esa solución. Según se entiende, él veía el cuadro ante él espiritualmente y no en el papel, resulta asombroso por tanto que sólo podamos advertir imprecisión en un solo punto.

Murallas: Rodean la isla central los anillos insulares y «el puente» (116 A), o sea, según nuestra interpretación, los tres puentes de un trazado. Hay puertas y torres en o sobre los puentes (ἐπὶ τῶν γεφυρῶν) en los pasos de apertura (κατὰ τὰς θαλάττῃ διαβάσεις) por ambos lados (ἑκασταχόσε). Eso puede llamarse izquierda y derecha (lo que antes era ἔνθεν καὶ ἔνθεν), pero también entrada y salida de cada puente. Para las torres ambas denominaciones eran posibles, para las puertas sólo la segunda[2].

En total, visto desde el muro exterior, había 4 anillos de murallas: los de ambas islas circulares, el de la isla de la Acrópolis y los muros de circunvalación (περίβολος) del santuario interior. La serie aparece revestida con cobre, cinc, bronce y oro.

Edificios y jardines. En el «períbolo» de oro más interior estaba el templo de Poseidón [1 estadio de largo, 3«plethron» de ancho (116 CD)]*. Pasemos por alto el equipamiento exterior y el interior. Podríamos, con un poco de fantasía, hacer una reconstrucción imaginativa propia. Ante el templo, el gran altar. En el círculo, entre las murallas revestidas de oro y de bronce, se alza el palacio real[3].

En el punto central de la isla de forma circular, o sea, exactamente de la ciudad completa, está erigida una estela de bronce con la ley sagrada de la ciudad (119 CD).

En el medio de la isla brotan un manantial caliente y otro frío (113

* 177'6 metros × 88'8 metros. *(N. del T.)*

E). Ambos son considerados como fuentes, rodeados de árboles y de casas de baños (117 A). El agua, mediante conducciones, es llevada al bosque de Poseidón y sobre los puentes hasta la isla circular (no están dibujadas las conducciones de agua).

En la isla circular: santuarios, jardines y gimnasios. Las grandes islas se encuentran, a su vez, divididas en 3 anillos. El anillo central es el gran hipódromo. En los dos exteriores se encuentran las casas de los guardias.

Otros guardias de más confianza viven en la isla redonda interior, los más fieles en la Acrópolis, en torno al palacio real.

No están dibujados los camarotes que, como una especie de cámaras de piedra, fueron construidos en la piedra tallada de ambos lados del canal circular (116 A, 117 D)[4].

Aquí se sostiene, pues, la tesis (arriba pág. 196) de que la imagen platónica de la Atlántida es «el Oriente idealizado». Uno debe comparar con esto las descripciones de Babilonia y Ecbatana hechas por Herodoto y Ctesias o por Hecateo de Abdera en *Historias egipcias*[5]. En el centro de la ciudad de Atlantis el anillo mural de oro rodea el palacio real y el santuario. En el templo se encuentran estatuas de los dioses en oro y en torno a ellas pinturas y numerosos exvotos; delante hay un altar, cuyo tamaño y bello trabajo están en correspondencia con el resto. Babilonia está dividida en dos partes: una mitad de la ciudad tiene en el centro el palacio real, encerrado por un fuerte muro circular, la otra mitad, el templo de Belo con una puerta de bronce. En el templo la estatua de oro del dios. Además un altar de oro y muchos exvotos valiosos. Al monumento funerario del rey egipcio Osymandyas pertenece un altar, construido en la más bella piedra, con bajorrelieves de artística elaboración y de extraordinario valor por su tamaño. Ecbatana, según Herodoto, tiene siete círculos de murallas, cuyas almenas, una tras otra, son negras, blancas, rojas, azules, rojo minio, de plata y oro; de esa manera aprovecha Platón los colores negro, blanco y rojo para las piedras de sus casas y se sobrepujan en valor 4 metales y finalmente la plata y el oro para el revestimiento de su muro circular. Con plata y oro está revestido el templo de Poseidón, lo mismo que el templo de Yahvé de Salomón o también el santuario de Nebukadnezar[6]. Asimismo el canal que conduce desde el mar a la ciudad tiene su paralelo en el canal por el que Semíramis, según Diodoro (Ctesias), iba de un palacio a otro. Aquí como allí se dan suficientes medidas para el largo, ancho y la profundidad. De esta manera quedan todavía por mostrar muchas semejanzas entre los elementos a partir de los cuales se construyen las ciudades en un sitio y en otro. Pero lo más importante es el conjunto del plano de la construcción. Lo que en la descripción de Babilonia en Herodoto, o todavía más en la de Diodoro, destaca frente a todas, al menos otras, las ciudades griegas es la regularidad geométrica de las plantas[7].

En la capital de la Atlántida se encarece aún esto y a lo lejos se asienta la forma rectangular por medio de la perfección del círculo. Si entonces se añade aquí también la tierra llana, con sus canales en la regularidad del plano de construcción, se tiene que pensar de esta forma en el sistema de canales de Babilonia y de Egipto (Herodoto I,193). Se debe también considerar si la forma circular del plano de la ciudad no se remite a modelos orientales. Según las descripciones árabes, el Bagdad del islamismo temprano era una ciudad redonda. La reconstrucción de Herzfeld-Sarre, *Archäologische Reise im Euphrat-und Tigrisgebiet,* II, 106 y ss., lo mismo en 180. Asimismo (pág. 132) era de forma redonda el plano de la ciudad, reconstruida sobre las ruinas persas, de Qala i Darad de época sasánida, luego desde el siglo I d.C. Hatra (*Wissenschaft Veröff. d. Orientgesellsch.*, 1908 y 1914) hasta Sendschirli (II, lámina 29), aproximadamente en torno al 1.000 d.C.[8]. En el vacío entre Sendschirli y Hatra pasaron los campamentos redondos de los asirios (por ejemplo, Hunger-Lamer, *Altoriental. Kultur im Bilde,* figura 139). Todavía mucho antes que Sendschirli está Tepe Gawra, en el N.E. de Irak, una colina que tiene dentro 20 estratos de colonización y que ya por el año 1.500 a.C. había sido abandonada. En el estrato onceavo se ha encontrado una ciudadela de forma circular en una situación sobresaliente que reunía en ella la fortaleza y el templo. Finalmente Herodoto describe las murallas de Ecbatana «elevándose en círculos concéntricos; el número de círculos es de siete; el palacio y la casa del tesoro se encuentran en el círculo más interior». La similitud con la construcción fantástica de Platón es inequívoca[9].

No se puede decidir con seguridad si el sistema de Hipódamo de Mileto tiene que ver con la construcción oriental de ciudades[10]. Pero ¿no resulta muy improbable que no hubiera podido llegar hasta Mileto —e incluso más allá— alguna de aquellas tendencias de Oriente que se encontraban, para ser leídas, en Herodoto? Si Aristófanes pudo darse cuenta de que el matemático y astrónomo Metón colocaba las calles de forma radial hacia el mercado, en el centro de la ciudad, sobre un plano de forma circular y cuadrangular, según el cual debía fundamentarse la ciudad de los pájaros en los aires, de esa manera el poeta podría contar con la comprensión de su público del principio hipodámico de construcción, que cada ateniense conocía por haber sido llevado a cabo en El Pireo. «Moderna e hipodámica manera de construir» la llama Aristóteles (*Política* VII, 11, 1330b 17 y ss.) y la contempla como una expresión del sentido democrático frente a la disposición «oligárquica» de la ciudad de los viejos tiempos. La comedia de Aristófanes fue representada en la juventud de Platón (414), y seguro que Platón, antes y no menos que Aristóteles, estuvo preocupado por Hipódamo, en cuyo espíritu se reunían la construcción matemática de ciudades y la construcción utópica de Estados,

lo mismo que, con buen fundamento, los pitagóricos del Sur de Italia. Podría ser considerado como uno de los suyos[11]. De esto, sin duda, lo que Platón, como utópico planificador de ciudades, vio ante él con una agudeza tan digna de notar fue el sistema hipocrático; tan lejano como la democracia del siglo V del cuadro fantástico de una monarquía centralista en la lejanía imaginativa del espacio y tiempo[12].

La ciudad de la Atlántida es además una construcción de Platón y asimismo no puede ser concebida si uno al menos no intenta entrar en la historia de la Arquitectura. Lo mismo que ella sin precursores no se puede pensar, así es poco creíble que ella hubiera permanecido sin continuación. Una parecida ha señalado Herter en la villa del césar Adriano en Tivoli[13]. «El asi llamado natatorio o teatro marítimo de la villa de Adriano es una isla circular amurallada, rodeada por un canal en forma de anillo que, por una parte, se encuentra encerrado por un pórtico circular de la misma anchura, aproximadamente. El recinto insular del centro de este paraje estaba por eso en particular diseñado de forma que tuviera puentes volantes para hacer discrecional el aislamiento de este retiro». La analogía es por completo válida y un parecido fortuito es difícilmente pensable, aunque «la obra de Adriano permanece como un juego romántico que reconduce las medidas colosales de la fantasía platónica a un pequeño entorno».

La única posibilidad de interpretar de otra manera el descubrimiento de Herter sería la de que no se hubiera realizado de forma inequívoca en Adriano o en sus arquitectos la construcción de Platón, sino que entre éste y el cuadro en miniatura de la villa de Adriano hubiera estado interpuesta una obra de construcción cualquiera, y desconocida, del Helenismo en calidad de intermediaria. El palacio del rey Herodes en Masada, al oeste del Mar Muerto, consiste en una construcción que no es del todo desigual: dos murallas homocéntricas en forma circular se encuentran rodeadas por bases rectangulares de edificios[14].

Al final de todo se encuentra planteada la pregunta de si la Atlantis de Platón fue realizada en las construcciones renacentistas de la ciudad ideal. A. E. Brinckmann, *Platz und Monument*, 41, lo señala como probable[15]. Se ve, en los planos que se desarrollan en el libro citado y en la *Stadtbaukunst* del mismo autor (págs. 40 y ss.), que hay un lejano parentesco más en el sentido de la construcción que en el aprovechamiento de un motivo particular. Tampoco en los escritos teóricos de Filaretes (*Quellenschriften für Kunstgeschifte* N. F. VIII) no se encuentra, en mi opinión, ningún contacto inmediato. Es común para los arquitectos del Renacimiento y Platón el que la pura forma geométrica se hiciera útil a su voluntad de poder. La imagen de la Ley sagrada en el punto medio de todo se corresponde allí, de alguna manera, con la construcción de una cúpula o de una torre de fortificación que domine el sistema radial de las calles. Son tan señalables las analogías como las diferencias. Pero se considera que las construcciones arquitectónicas de Platón no son un objetivo propio sino una herramienta de una utopía del Estado; de esa manera no se llegaría a poder separar del todo el plano ideal de los arquitectos del Renacimiento de las utopías de Moro, Bacon y Campanella. En diferente sentido también pertenecían aquéllas a una continuación de Platón.

CAPITULO XVIII

SOCRATES EN ROMA

I[1]

Es una suerte para nosotros y seguramente no un puro azar que en los resúmenes, realizados por orden del césar bizantino Constantino Porfirogénnetos, en el tomo *De virtudes y vicios* se encuentren recogidas las famosas páginas de Polibio sobre la educación y el carácter del joven romano que llegaría a ser más tarde Escipión Africano Menor[2]. Si se hubieran perdido, tendríamos que conformarnos con un reflejo todavía incluso más oscuro en Diodoro (XXXI,26) y otro mucho más oscuro en Pausanias (VIII,30,9). Tendríamos, en la biografía de Escipión de Plutarco, copias más claras tal como se encontraría en los respectivos capítulos de Livio y de Dion Casio si hubiesen llegado hasta nosotros. Pues aquellas páginas de Polibio han dejado tras de sí una profunda impresión. Sin embargo formalmente constituían un «excursus» (παρέκβασις XXXI,30), y así permitían al lector el convencimiento de que, sin la acción imaginativa de Polibio sobre la personalidad de Escipión, el período de los Escipiones hubiera transcurrido de otra manera. Lo importante que era aquel período de la obra de Polibio quedará claro a partir de dos hechos: el recopilador lo había ya preparado para ello, en un pasaje anterior y ahora perdido sobre lo que él al comienzo del episodio tenía la intención de cubrir; y en su conclusión señalaba que se contaría en los libros siguientes: tareas que fácilmente, con todo, se hubiera podido, sin razón, atribuir al azar, a pesar de que partieran de unos principios (κατὰ λόγον γεγονότα). Polibio, en estas partes posteriores, debía remitir otra vez a las páginas que aquí nos interesan. Se contiene, en efecto, en un capítulo (XXXV,4) que trata de la enérgica entrada del joven Escipión en la campaña de Hispania: Allí fue elogiado a causa más o menos de las mismas características —autodominio, elevados sentimientos y valentía— que nosotros hubiéramos encontrado igualmente en nuestro «excurso». Probablemente también un pasaje sobre el carácter de Escipión y de sus acciones en la obra histórica de Dion Casio (frag. 70,4) conservaba también algo de esos libros tardíos de Polibio, que quizás pudo haber hablado con las mismas palabras de que Escipión planificaba reflexivamente, pero que trataba bajo la impresión del momento; que él trazaba planes inacabables para la guerra, que en el comportamiento personal mostraba valentía, probada

rectitud, moderación y amistad, y que estaba preparado para cualquier eventualidad.

Como el propio Polibio nota al comienzo de este apartado y como ya en anteriores libros, cuando trataba sobre ello, había explicado, el tema del «excurso» es doble: en primer lugar «lo lejos que se había extendido en Roma la fama de Escipión y cómo había llegado a ser brillante en una época de su vida inusualmente temprana»; en segundo lugar, «cómo la amistad de Escipión con Polibio había crecido tanto que se sabía de ella en toda Italia y Grecia e incluso más allá de ella». En los epígrafes correspondientes, si bien en serie traslocada en continuidad, nos informa Polibio en principio de su memorable estancia con el joven Escipión, luego nos da un temprano retrato del carácter de Escipión y de su desarrollo.

Las dos partes aparecen unidas entre sí por medio de un doble vínculo; el primer miembro de él es tomado como buen fundamento para la conclusión de la primera parte y el segundo para comienzo de la segunda. En las dos frases de unión el tono se pone en primer lugar en el comienzo de la amistad: «de ese mutuo acuerdo» y «de ese tiempo»; en ambas partes lleva adelante Polibio la permanencia de la convivencia con el fin de resaltarla: «el joven era inseparable de Polibio» y «ellos estaban de hecho en relación constante entre sí»; finalmente, mientras que el primer miembro retrataba el valor extraordinariamente alto de esa asociación para el joven Escipión, caracteriza el segundo la vida entre ellos como entre padre e hijo o entre parientes cercanos. Invariablemente sobre ello comienza el retrato del carácter de Escipión. Sin duda el recopilador pretende establecer una estrecha unión entre ese cuadro del carácter y el despliegue de aquella amistad. Una muestra de ello es que sobre los puntos de partida arriba mencionados, de «a partir de ese acuerdo» y «desde ese tiempo», más tarde se vuelve con la aclaración siguiente: durante los primeros cinco años se esparcía la fama de la «sophrosyne» de Escipión; pues los cinco años están claramente contados a partir del acuerdo.

¿Cual es entonces el punto principal de la primera conversación decisiva? El joven romano pregunta al griego si también él —como la mayoría de los demás— le tenía por completamente apático y sin fuerzas para la acción, por un no-romano, en definitiva. Polibio reconoce que ya esa preocupación de Escipión es muestra de un elevado sentimiento, y se pone él mismo como alguien que podría ayudar al joven «a hablar y a portarse de una manera parecida a su abuelo» —hubiera podido decir: a conservar su «elevado sentimiento». Y Escipión repite las mismas palabras que expresamente hubiera escogido su amigo: «parecido a la familia y al abuelo».

Así son los pensamientos conductores de la conversación. El retrato que le sigue del carácter de Escipión trata en primer lugar de su moderación o autodominio o, como recurso de siempre, la intra-

ducible σωφροσύνη; en segundo lugar, de un alto sentimiento o magnanimidad en cuestiones de dinero; en tercer lugar, de su valentía. Σωφροσύνη puesta por igual con εὐταξία, buen orden (del alma), disciplina interior [3], es abiertamente el fundamento de la «virtud» en general. Desde ese fundamento cierra Polibio esa parte de su análisis, después de que ha contrapuesto el autodominio de Escipión al desenfreno general de su época con las palabras ὁμολογούμενος, «bien ordenado», y σύμφωνος «coherente», que son recogidas del léxico estoico en donde ambas sirven de definición para «virtud» [4].

La segunda parte de la descripción del carácter moral de Escipión trata de su elevado sentimiento y de su integridad en asuntos de dinero. Polibio lleva esa virtud en primer lugar a la disposición natural de Escipión, luego de nuevo a la influencia de Emilio Paulo y la pone al final en igualdad con «sophrosyne» y «kalokagathía», de forma que la segunda parte se cierra con la primera; pues es finalmente la misma fundamentación la que se muestra en su odio al placer sensual y en su magnanimidad muy poco romana.

En la tercera parte será la valentía de Escipión el motivo conductor. El ejercicio de esa vía del carácter será reconducido a la pasión del joven por la caza y también aquí, como en el asunto de los elevados sentimientos, es su padre la fuerza impulsora. Pero hacia el final entra el mismo Polibio como aquel que comparte ese entusiasmo y que, por consiguiente, lo refuerza.

Ese sumario es una muestra visible de un vacío en el análisis del historiador. Inmediatamente al principio, en donde trata de la «sophrosyne», evita decir quién podría ser el responsable de que Escipión se adhiriera tanto a esa primera y fundamental preferencia. Pero ya había hablado efectivamente de que el joven romano era inseparable de él mismo y que su amor mutuo era como entre padre e hijo. Probablemente nadie, que leyera la frase siguiente, dudaría de que Polibio mismo era el que había dirigido el impulso de Escipión hacia la «sophrosyne». Con ello quedaría claro, si es que no lo había estado desde un principio, cómo las dos partes principales del «excurso» —el desarrollo de la amistad entre Polibio y Escipión y el análisis del carácter moral de este último— se encuentran unidas entre sí. La influencia educadora de Polibio es más responsable que cualquier otra cosa de la formación de las dotes naturales de Escipión.

II

Frente a la tesis de Mommsen de que «Platón y Aristóteles han quedado sin influir esencialmente en la formación romana» [5], debe afianzar este capítulo, con los nuevos motivos fundamentales de E. K. Rand, una conclusión tan sorprendente como esta: «Platón, de

forma invisible pero plena, fue uno de los maestros constructores de Roma» [6]. Eso trata de mostrar la semejanza, digna de ser tenida en cuenta, entre aquella conversación en Polibio y el inolvidable encuentro de Sócrates con el joven Alcibíades en el diálogo de Platón de este nombre. Sería anticiparlo el que la armonía en alto grado es una armonía de opuestos. En un caso como en otro encontramos al maestro experimentado en una plática con un joven que va a ser su alumno —el menos corriente de todos sus alumnos—. El maestro es, en el primer caso, el hombre de acción que el destino transformó en un observador y escritor de Historia; en el segundo caso, Sócrates. De los jóvenes, el uno en concreto llegará a ser el mayor político de la república romana; el otro, la más brillante figura política de Atenas y asimismo su destructor.

1) En ambos casos vivimos la solución de una tensión digna de considerar. El trato de Polibio con los dos hijos de Emilio Paulo ya ha durado algún tiempo, pero el joven Escipión se veía desatendido y un día pregunta al huésped griego por qué siempre está con los hermanos mayores y no le presta a él atención alguna. En el diálogo de Platón comienza Sócrates la charla, se adelanta, con todo, a Alcibíades sólo un instante, como Platón hace decir a éste. Sócrates llama la atención acerca del contraste con los demás admiradores del joven, que permanecen pendientes de él, y él mismo, que todavía no le había hablado una sola palabra. Alcibíades responde que habría querido preguntar directamente a Sócrates el porqué le acosaba con su atención. Es un instante decisivo: en Platón sería un largo silencio lleno de tensión roto por medio de la conversación primera; en Polibio la primera conversación sería constituiría una larga y amistosa pero, en opinión de Escipión, insatisfactoria relación.

2) En ambos casos sigue una caracterización del joven interlocutor. Escipión notaba que se le miraba con desprecio, como indigno de la familia de la que procedía, y pregunta si Polibio comparte esa opinión. Polibio responde que ya con esas palabras denotaba Escipión sus altos pensamientos (μέγα φρονῶν), y le ayuda a conseguir de ese modo una primera entrada en el propio objetivo. Alcibíades es caracterizado así por Sócrates: no sólo pensaba de forma elevada sino que se tenía por más que todos los demás de grandes sentimientos; entre otras cosas, descendía de una familia muy influyente; sería también rico, «a pesar de que tú de ello pareces estar menos orgulloso (muy poco da en esto la impresión de tener elevados sentimientos)» —palabras que, si bien en sentido diferente, son parecidas a las de Polibio a Escipión, hasta en el tono y en el ritmo: «pues es evidente que tú piensas de forma elevada en relación con esos hombres (eres orgulloso sobre esos hombres)». (Platón: δοκεῖς δέ μοι "ἐπὶ τούτωι" ἥκιστα μέγα φρονεῖν. Polibio: δῆλος γὰρ εἶ "διὰ τούτων" μέγα φρονῶν.)

3) Después de que se ha caracterizado así a Escipión, añade Polibio: «quiero dedicarme a ti y llegar a ser tu compañero (συνεργός), de forma que aprendas a hablar y a portarte como digno de tu abuelo». Y aún otra vez: «en tu actual situación no podrías encontrar mejor camarada de lucha y auxiliar que yo». Sócrates, que ha explicado a Alcibíades sus planes para la educación del espíritu, añade igual, pero irónicamente: «tú no podrías alcanzar tu objetivo sin mí; nadie te podría ayudar como yo a la acción por la que te afanas». La expresión utilizada por Polibio, «compañero de lucha y auxiliar», no tiene correspondencia en el diálogo *Alcibíades* sino en *El Banquete,* en donde es el mismo *Alcibíades* quien dice a Sócrates: «Yo me afano para llegar a ser eso tan aplicadamente como es posible, y ninguno podría ser mejor auxiliar para ello que tú». (Platón: τούτου δὲ οἶμαί μοι συλλήπτορα οὐδένα κυριώτερον εἶναι σοῦ. Polibio: δοκῶ μηδένα συναγωνιστὴν καὶ συνεργὸν ἄλλον εὑρεῖν ἂν ἡμῶν ἐπιτηδειότερον.[7]

4) Escipión choca la mano de Polibio y expresa apasionadamente su conformidad: «¡Que yo pueda divisar el día en que tú sólo te ocupes de mí y vivas conmigo!». Luego con la repetición de «a partir de este encuentro» (ἀπὸ ταύτης τῆς ἀνθομολογήσεως) y «desde este tiempo» (ἀπὸ τούτων τῶν καιρῶν) sería subrayada su inquebrantabilidad una vez tras otra. En el *Alcibíades* de Platón hay que esperar hasta el final del diálogo por la manifestación decisiva, que es tan efusiva y espiritual como la de la Historia de Polibio —incluso todavía más efusiva y espiritual; en efecto, el suceso no tiene lugar en la Roma del siglo II sino en la Atenas del V. «A partir de hoy» (ἀπὸ ταύτης τῆς ἡμέρας), dice Alcibíades, «yo me convertiré en tu inseparable acompañante (παιδαγωγός)» y Sócrates confirma su parlamento con la impresionante metáfora del amor de la cigüeña que produce amor en sus polluelos[8].

5) La nueva amistad se dirige, tanto en Polibio como en Platón, al mismo objetivo, y en ambos casos es el joven el que expresa este objetivo. Escipión: «Desde este momento (αὐτόθεν) creeré que yo soy digno de mi casa y de mis antepasados». Alcibíades: «Desde ahora (ἐντεῦθεν) comenzaré a afanarme por la justicia». La diferencia de expresión es la diferencia entre Roma y Atenas —el romano piensa en el concepto de nobleza, los griegos en el de «areté», pero el sentido e incluso la forma son esencialmente los mismos.

6) A pesar de todo lo que ha pasado previamente, sin embargo Polibio tenía aún una duda: :«si él sería capaz de pensar a la altura de la familia Escipión y la riqueza de sus miembros». No está muy claro si el rango y la posición de Emilio significaron un impedimento para Polibio o un riesgo para el joven Escipión; probablemente se ha pensado en ambas cosas. Sócrates, por el contrario, expresa sus temores sin ambigüedades: «Yo temería», dice, «que la acción de la ciudad nos sobrepasase a ti y a mí». Platón pone en boca de Sócrates

una profecía que se podía cumplir. Las palabras de Polibio suenan como un falso eco; ellas apuntan a un peligro posible que nunca se ha realizado.

En ese punto se notaría que también de la segunda parte del excurso de Polibio se deriva al menos una rara semejanza con Platón. Sería una casualidad que aquellas tres «virtudes», en las que se destacó Escipión —autodominio, magnanimidad y valentía—, también fueran destacadas en el diálogo *Alcibíades* (122 C), en medio de una larga lista de «virtudes» que serían adscritas a los espartanos. Los estoicos establecieron una lista semejante[9]. Pero no sería ninguna casualidad que Polibio comparase la naturaleza del joven Escipión con la de un perro de noble raza (κατὰ φύσιν οἰκείως διακειμένου καθάπερ εὐγενοῦς σκύλακος */por naturaleza estaba propiamente dispuesto como un cachorro de buena raza),* mientras que en *La República* de Platón (II, 375 A) la naturaleza de un perro guardián de buena raza se compara con la de un joven noble de nacimiento (οἴει οὖν τι...διαφέρειν φύσιν γενναίου σκύλακος εἰς φυλακὴν νεανίσκου εὐγενοῦς; */Así pues, ¿crees que en algo...se diferencia la naturaleza de un cachorro de raza para vigilancia de la de un jovenzuelo noble?).* Polibio tenía clara en la memoria esa comparación. Aprovechó también otros pasajes de *La República,* con o sin la anotación expresa de «como dice Platón»[10], y es sabido que se servía en concreto de las teorías de *La República* y de *Las Leyes* y que las había criticado[11].

III

¿Cómo hay que explicar las semejanzas que se indicaron aquí entre Polibio y Platón? A partir de una tradición literaria en general o de una copia literaria en concreto esto no se podría haber derivado. Pues lo que dice Polibio a sus lectores no es un relato menos fiel en eso porque el historiador fuera un participante en el suceso del que hace la crónica.

Hay que plantear dos preguntas: ¿podría ser probable que Polibio conociera el *Alcibíades Mayor* de Platón o, cuanto menos, es improbable que hubiera conocido el diálogo? Y si esto fuera así, ¿cómo habría que entender el raro hecho de que una escena literaria se convirtiese en modelo para un suceso históricamente auténtico?

Para responder ante todo a la primera pregunta: Polibio se había familiarizado con la Filosofía de Platón, sobre todo con sus grandes escritos políticos, ya muy pronto en un período temprano de su vida. Esa familiarización se retrotrae a sus años en Arcadia, mientras que él se acercó probablemente a la Estoa por primera vez cuando se encontró con Panecio en el círculo de los Escipiones[12].

Pero Polibio no sólo cita y critica sustanciosamente a Platón, entra en competencia con él. Con una clara referencia a la conclusión

central de *La República* (473 C-D, 479 B-C), de la identidad del dirigente y el filósofo, llega Polibio a una fórmula muy semejante, a que el político activo debía escribir Historia o el historiador llegar a desempeñar un papel muy activo en el Estado. «Si verdaderamente eso no sucediese, la falta de sabiduría en un escritor de Historia no alcanzará ningún fin». El está convencido de reunir en su persona al filósofo, al político y al historiador; y su léxico muestra efectivamente hasta qué punto se sentía de igual calidad que Platón, mientras que su huésped Timeo era, según su juicio, «un literato no filósofo y por completo sin formación» (*ἀφιλόσοφος καὶ συλλήβδην ἀνάγωγος συγγραφεύς*).

Parece que están reunidos como opuestos, y que, frente al arte de la política y de la estrategia de Polibio, se estima como más pequeño su pensamiento filosófico[13]. Pero él mismo lo ve de otra manera y se podría aventurar perfectamente la opinión general de que nunca se ha dado un gran historiador sin una filosofía meta-histórica.

La Filosofía, para Polibio, se encuentra unida hasta la identidad con la educación y formación (*παιδεία*). Pues juzga al rey Prusias como «débil y amanerado» (*δειλὸς καί ἀσελγής*)[14] y atribuye ese defecto a falta de «educación y filosofía» (*παιδείας καὶ φιλοσοφίας*); Prusias no asienta opinión alguna (*θεωρήματα*) —que evidentemente son el resultado de la sabia educación— y no tiene la menor idea de «lo que es bello» (*καλὸν τί ποτ' ἔστιν*), una fórmula que como tal ya se muestra en el fin filosófico y último de la formación platónica del hombre, al que ella tiende. En agudo contraste, sin embargo, con Prusias reune Escipión las virtudes del autodominio (*σωφροσύνη*) y de la valentia (*ἀνδρεία*). Debe estar agradecido, después de a su propia condición natural y al ejemplo de su padre, a la influencia que la «educación y Filosofía» del historiador ha ejercido en él. El lector actual todavia siente esa impresión a partir de los fragmentos de Polibio y así lo juzga Diodoro (XXXI,26), que estudió completa esa obra. Diodoro relata que Escipión desde la juventud había desarrollado en sí mismo la formación griega. A los 18 años se empezó a preocupar de la Filosofía y tenía como maestro (*ἐπιστάτης*) al historiador Polibio de Megalópolis. También Apiano (*Punica,* 132), cuando relata la conversación entre los dos hombres ante la vista de las humeantes ruinas de Cartago, toma a Polibio como el maestro (*διδάσκαλός*) de Escipión[15].

Polibio, el admirador de Roma, el que, por primera vez en el mundo, hace posible una correcta valoración de Roma, critica, a pesar de ello, una cosa de la vida romana: la falta de educación. (Cicerón, *De re publica,* IV, 3*: disciplinam puerilem ingenuis... in qua una Poly-

* «Una enseñanza pueril para los libres... en la que nuestro huésped Polibio acusa la negligencia de nuestras instituciones». *(N. del T.)*

bius noster hospes nostrorum institutorum neglegentiam accusat.) ¿Qué se podría pensar con esto? El sabía muy bien que el joven romano era educado en la vida legal y política del Foro bajo la mirada de un viejo político. Ya esa clase de formación práctica, que culminaba en pleitos y apretones de manos políticos, es contrapuesta por él a la forma de vida del joven Escipión. Lo que le faltaba a un romano, y lo que Escipión era el primero en sentir, era «Filosofía y educación». Su formación no constituía un suceso aislado, era la obra que Polibio llevaba a cabo junto con Panecio en la generación joven de la nobleza romana. «Tu Platón», dice Laelius a Escipión en el diálogo ciceroniano *De re publica,* precisamente en el pasaje en el que se encuentra el problema de la educación romana (IV,4). «Nuestro Platón», dice otro personaje del diálogo, probablemente incluso Escipión, también en la misma interdependencia. Pues Platón era en efecto —él mismo había dicho: no soy yo, sino Sócrates— el que todavía seguía siendo la más elevada fuerza de formación en Grecia, y el que, por medio de la actitud de Polibio, se convirtió en la misma fuerza en Roma. No se podría expresar con más claridad que Cicerón, de nuevo en la misma obra (III,3,5), cuando pone en la boca de uno de sus interlocutores esta fórmula: «Escipión y sus amigos añadieron a la costumbre patria de nuestros antepasados la doctrina de Sócrates que venía del extranjero» (ad domesticum maiorumque morem etiam hanc a Socrate adventiciam doctrinam adhibuerunt).

Eso que Polibio había asimilado en sí mismo como una tradición griega viviente era el arte de la conversación filosófica. Su más excelso ejemplo era para él, como para todo el mundo, la obra de Platón; su incomparable maestro de vida había sido Sócrates, incluso más de lo que él había sido. ¿No es asimismo probable que Polibio conociera, además de *La República* y de *El Banquete,* el diálogo *Alcibíades*? Se tendría que demostrar, incluso, que el muy instruido historiador no había conocido ya entre los diálogos de Platón aquel que llevaba el nombre de más grave destino de la Historia Griega, el mismo nombre tan famoso entre los romanos que ellos en una época temprana habían erigido a *Alcibíades* una estatua de bronce allí en donde un oráculo les había aconsejado honrar al más valiente de los griegos (Plutarco, *Numa,* 8). Polibio tenía que haber estado en el Foro ante ese monumento. ¡Cómo hubiera podido pasar por alto el diálogo que la totalidad del Mundo Clásico (en contraste con el juicio moderno) contaba entre las obras de Platón y que la Academia —al menos la tardía— utilizaba como «puerta de entrada» en la Filosofía Platónica: *Alcibíades o Sobre la naturaleza humana!*[16].

¿Cómo hay que explicar entonces la rara similitud entre el suceso histórico que narra Polibio y la escena que ha figurado el arte de Platón? Aquella conversación del año 167/6 a.C. permanece agudamente detenida, perfilada en la memoria del historiador. ¿Se debe decir

que estamos tan contentos así por no usar un disco fonográfico de ello sino su condensación en un gran documento del arte histórico? El suceso hace madurar probablemente ya en el momento en que tenía lugar y con más seguridad en la época en que fue escrita la escena del diálogo platónico en la memoria de Polibio. El vio a Escipión y a sí mismo como los más afortunados actores de Alcibíades y de Sócrates. Se dio cuenta de la dignidad de la enseñanza que él pretendía para el hijo de Emilio, y en consecuencia para los jóvenes romanos, y siente su impulso, directriz y confirmación a través de aquel gran ejemplo. Y no se ha equivocado en ello. La acción «Sócrates», reformada de nuevo en la obra de arte filosófica de Platón, no sólo enseña un acontecimiento del más alto significado histórico, sino también «one of the most delightful passages in all ancient history»[17]. Polibio era contemporáneo del Sócrates que en ese hecho representaba actuando y del Platón que lo escribe.

Por primera vez la fuerza socrático-platónica traspasa las fronteras de Grecia.

Los títulos de las diferentes obras citadas por Friedländer se recogerán en su lengua originaria y entre barras en itálicas pondremos una traducción nuestra al castellano, con el fin de facilitar la temática de las mismas. Si dichas obras tuvieran una traducción al castellano, pondríamos entre paréntesis los datos de la misma. Por otra parte, recogeremos las citas que no figurasen originariamente en alemán y trataremos de traducirlas en las mismas condiciones. *(N. del T.)*

NOTAS AL CAPITULO I

[1] *Carta VII,* 324 B- 326 B «...it is his philosophic will, as it were...» */es su deseo filosófico, como si fuera.../*, Erich Frank, *Wissen, Wollen, Glauben /Saber, querer y creer/*, 1955, 89.

[2] Artículo de Goethe, *Notice sur la vie et les ouvrages de Goethe /Información sobre la vida y obras de Goethe/* por Albert Stapfer, *Trabajos de última mano,* tomo 46, 1833, 122. Para la cuestión de la autenticidad de la carta VII vid. caplt.XIII. Nietzsche, *La gaya Ciencia*, Alianza, § 91.

[3] E. Frank, *Plato und die sogenannten Pythagoreer /Platón y los así llamados pitagóricos/*, 1923, 122. H. Cherniss, *Aristotle, Metaphysics/ Aristóteles, Metafísica/*987 a 32- b 7, AJP 76, 1955, 184 y ss., ve en el *πρῶτον ὕστερον /anticipación* de Aristóteles una sucesión biográfico-histórica frente a D. J. Adler, *AJP* 75, 1954, 271 y ss., que piensa encontrar allí una prioridad «lógica». En un sentido más amplio escribe Aristóteles sobre todo su apartado histórico (por ejemplo, *Metafísica,* A, cap. 3-6), ya que investiga según causas y principios y, mediante sucesivos descubrimientos, pretende dejar claras las faltas de sus predecesores. R. McKeon, «Plato and Aristote as historians» */Platón y Aristóteles como historiadores/* en *Ethics* LI, 1941, 66 y ss., especialmente 97: Neither Plato nor Aristotle wrote as historians... Both, as philosophers, tried to relate the philosophers they quotet, not to times and circumstances, but to truth./ *Ni Platón ni Aristóteles escribieron como historiadores...Ambos, como filósofos, trataron de relacionar a los filósofos que ellos apuntaban no con la época y circunstancias sino con la verdad/.* Frente a eso, W. Jaeger, *Aristoteles*, 1923, 1 (traducción de José Gaos en el F.C.E., México 1946, con el mismo título): «Aristóteles es el primer pensador que fundamenta inmediatamente con su Filosofía la concepción histórica de sí mismo...». De hecho Aristóteles es en efecto el fundador de la «doxografía» y con ello, en cierto sentido, de la Historia de la Filosofía. ¿Pero es que los comienzos no son ya perceptibles en Platón? *Sofista,* 242 B y ss. Cfr. nuestro tomo III[2] 243. Se comprueba que ninguna tesis particular ha solucionado la complejidad del estado de la cuestión.

[4] J. Burckhard, *Griechische Kulturgeschichte* III, 393 (hay traducción de esta obra en castellano: *Historia de la Cultura Griega,* Barcelona desde 1964, ed. Iberia, 5 tomos). Igualmente muy parecida ya la crítica malévola de Platón en la Antigüedad, en *Ateneo* XI, 507 d: *καὶ τὸ πόλιν δὲ θελῆσαι κτίσαι καὶ τὸ νομοθετῆσαι τίς οὐ φήσει πάθος εἶναι φιλοδοξίας; /Y el pretender fundar una ciudad y darle leyes, ¿quién no diría que es un sentimiento de afán de notoriedad?/.* Para esto J. Geffcken, «Antiplatonica», en *Hermes* 64, 1929, 87 y ss.

[5] Cfr. E. Frank, *Wissen, Wollen, Glauben*, 120 y ss. E. Howald, *Die Briefe Platons /Las cartas de Platón/*, 1923, 39 y ss. y *Platos Leben /Vida de Platón/*, 1923, reconoce las circunstancias de la vida platónica, pero ve en el conjunto una patraña de vida o un error de vida.

[6] Homero, *Iliada* IX, 98 y ss.; Hesiodo, *Teogonía,* 901 y ss., *Trabajos,* 256 y ss.; Heráclito, *Presocráticos* (así citaremos a partir de ahora la obra de Diels *Fragmente der Vorsokratiker;* para la traducción en castellano vid. *Los Filósofos Presocráticos,* ed. Gredos, 3 tomos, con tabla de correspondencias en cada uno de ellos) 22[12]B 44.144. Con *ἐξαρκεῖ πᾶσι καὶ περιγίγνεται /basta para todo y sobra/* está suficientemente pensado un «satis superque» */basta y sobra/*. El «nómos» no se crea. Tal vez se pudiera comparar con Esquilo, Frg. 10: *Ζεύς τοι τὰ πάντα χὤτι τῶνδ' ὑπέρτερον /Zeus es todo y más que esto/* y de alguna manera también con San Agustín, *Confesiones,* 1,3: an imples et restat quoniam non te capiunt? */¿o llenas y sobras porque no son capaces*

de captarte por completo?/ cfr. W. Dielthey, *Historia*, I, 76 y ss.; R. Hirzel, *Themis, Dike und Verwandtes /Temis, Dike y familia/*, (1907; Fustel de Coulanges, *La Cité Antique*, 1912 (hay traducción al castellano: *La Ciudad Antigua*). W. Jaeger, «Die griechische Staatidee im Zeitalter des Platon» */La idea griega de Estado en época de Platón/*, en *Humanistische Vorträge /Artículos de Humanismo/* 1937, 93 y ss.; M. P. Nilsson, *Greek Piety*, 1948, 53 y ss. (Traducción al castellano de M. S. Ruipérez bajo el título de *Historia de la Religiosidad Griega*, Gredos. Madrid, 1969); F. Solmsen, Hesiod and Aeschylus, 1949, 89 y ss.; A. E. Zimmern, *The Greek Commonwealth* [3], 1922, 86: They (men) came together not so much for safety as for Justice. This is the oldest and perhaps the strongest of the city's claims to men's devotion. */Ellos (los hombres) llegaron a estar juntos no tanto por la salvación como por justicia. Esta es la más antigua y tal vez la más fuerte de las exigencias de la ciudad para la sumisión de los hombres/.*

[7] Anaximandro, *Pres.* 12[2]A 9, B 1. Parménides, 28[18]B 1, 14, B 13 y ss. Heráclito 22[12]B 80, 94.

[8] *Dialexeis*, cap. 3: *Pres.* 90[83]. Critias, 88[81]B 25. Antifonte, 87[80]B 44.

[9] Cfr. F.Dümmler, *Kl.Schr. /Pequeños escritos/* I, 1901, 159 y ss. y W.Jaeger, *op. cit.*

[10] W. Dilthey, *Historia* I,178: Sócrates «demuestra que una ciencia todavía no ha de hallarse de verdad en ningún aspecto». W. Windelband, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* [5] */Manual de Historia de la Filosofía/* 1910, 76.: *«Problem der Wissenschaft, Sokrates» /Problema de la Ciencia, Sócrates/.*

[11] Para la Historia de esta imagen se encuentra algún material reunido en Th. Gomperz, *Apologie der Heilkunst* [2] */Apología del arte de la salvación/*, 1910,3,155. Asimismo hay bastante usado en Aristóteles sólo en un único ejemplo, *Etica a Nicómaco* Z,1144a 30; cfr. nota 14. En general lo ve B. Schweitzer, *Platon und die bildende Kunst der Griechen /Platón y las Artes Plásticas de los griegos/*, 1953, 13 y s.. Sobre la metáfora de la visión para precedentes espirituales: C. J. Classen, «Sprachliche Deutung als Triebkraft...» */Significación lingüística como fuerza motriz.../* en *Zetémata* 22, 1959, 43 y ss.

[12] Esquilo, *Coéforas* 854 (cfr. *Euménides* 103 y ss.; Píndaro, *Nemeas* 7, 23 y s.). Parménides, *Pres.* 28[18]B 4. Empédocles, 31[21]B 17, 21. Epicarmo, 23[13]B 12. Gorgias, 82[76]B 11 § 13. (Los fragmentos de los sofistas no se encuentran traducidos en *Los filósofos presocráticos* de Gredos, vid. en A.Piqué, *Los Sofistas*, Barcelona 1985.) Pseudo-Hipócrates, περὶ τέχνης 11 */Sobre el oficio/*, en Gomperz, *op. cit.* 52.

[13] Cfr. mi obra *Der Grosse Alcibiades /El Alcibiades Mayor/* 1921, 27 y ss.

[14] Etica a Nicómaco Z 13, 1144a 28: ἔστιν δ' ἡ φρόνησις οὐχ ἡ δύναμις ἀλλ' οὐκ ἄνευ τῆς δυνάμεως ταύτης, ἡ δὲ ἕξις τῷ ὄμματι τούτῳ γίνεται τῆς ψυχῆς οὐκ ἄνευ ἀρετῆς... ὥστε φανερὸν ὅτι ἀδύνατον φρόνιμον εἶναι μὴ ἀγαθόν */La reflexión no es esa capacidad pero no existe sin esa capacidad y en cuanto al hábito no surge bajo esa mirada del alma sin virtud... de forma que está claro que no es posible ser reflexivo si no se es bueno/.*

[15] La ὄμμα ᾧ ἡ ἱππότης θεωρεῖται */visión en la que se contempla la «caballidad»/* de la νοῦς ᾧ τραπεζότης καὶ κυαθότης βλέπεται */mente con la que se ve la «mesidad» y la «vasidad»/* en la historia de las bromas de la rivalidad de Platón con Antístenes y Diógenes, Zeller, *Philosophie der Griechen*...II,1 [4], 295; Diógenes Laercio VI, 53. Una broma igual en Luciano, Βίων πρᾶσις, 18, en donde Sócrates adopta un aire por completo platónico. Cicerón, *De Natura Deorum* I, 8, 19 = Usener, frag. 367: quibus enim oculis animi intueri potuit vester Plato fabricam illam tanti operis... */Con los ojos del alma puede ver vuestro Platón la construcción de tanto trabajo/*, si se borrase «animi» se estropearía la punta de la frase. Cfr. Cicerón, *El orador*, 3,9: ...perfectae eloquentiae speciem animo videmus. */Vemos en el alma la forma de la elocuencia perfecta/.*

[16] Algún material en Gomperz, *op. cit.* Vid. además R. Bultmann, «Zur Geschichte der Lichtsymbolik im Altertum» */Para la Historia del simbolismo de la luz en la Antigüedad/* en *Philologus* 97, 1948, 17 y ss.; E. R. Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter /Literatura europea y Edad Media latina/*, 1948, 144; L. Malten, *Die Sprache des menschlichen Antlitzes im frühen Griechentum /El lenguaje del rostro humano en la Grecia antigua/*, 1961, 32 y ss. Cfr., por ej., Cicerón, *El orador* 29, 101 (platonizando): eloquentia ipsa, quam nullis nisi mentis oculis videre possumus. */La propia elocuencia que no podemos ver con ningún otro ojo a no ser con los de la mente/.* Ovidio, *Metamorfosis*, XV, 63, a propósito de Pitágoras: quae natura negabat visibus humanis, oculis ea pectoris hausit. */Lo que niega la Naturaleza a la visión humana, a eso se atreve con los ojos del pecho/.* Boecio, *Consolación*, III, 9, 24: in te conspicuos animi defigere visus. */Fija en ti la atenta visión del ánimo/.* Ptolomeo, en *Flora* I,7: μὴ μόνον τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα ἀλλὰ καὶ τὸ τοῦ σώματος πεπηρωμένον */No sólo estaba privado de la visión del alma sino también de la del cuerpo/* —el autor por su parte está también neoplatonizando; por ej. 5, 7 φῶς αὐτοῦ */luz en sí/*. Se observaría aquí —eso como lo anterior según indicación de R. Bultmann— la expresión ὀφθαλμὸς τῆς καρδίας */ojo del corazón/* que se destaca en la *Carta a los de Efeso* I,18, en la primera *Carta a Clemente* y en la *Hermética* (allí también νοῦ ὀφθαλμοί */ojos de la mente/*, en J. Kroll, *Lehren des Hermes /Doctrinas de Hermes/*. Aquí el Oriente roza con lo griego. India: *Bhagavad-Gita*, traducido al alemán por L. von Schroeder, Jena, 1919, XI, 8 y ss.: «Asimismo tú no me podrías ver con esos ojos propios tuyos. Te doy un ojo celeste, ¡contempla el milagro mío, del Señor! Dhan Gopal Mukerji, *Thy Brother's Face*, New York, 1924, 138 y ss., cita del *Bhagavad-Gita:* Behold Me, thy true Self, with the eye of thy Spirit... that our soul-eye may soon open wide and behold Him who is waiting to become visible. */¡Mira en Mí tu verdadero Yo con el ojo de tu espíritu... que nuestro ojo-del-alma puede pronto abrir de par en par y mírale a El que está aguardando a hacerse visible!/.* Documentos de la Mística medieval: G. Lüers, *Sprache der deutschen Mystik /Lenguaje de la Mística alemana/*, 129. Algo más de nueva bibliografía alemana en Grimm, *Deutscher Wörterbuch /Diccionario Alemán/* IX, 2863 y s. Además también H. Leisegang, *Der Heilige Geist /El Espíritu Santo/* I, 1919, 216 y ss.

[17] Para lo siguiente, cfr. A. E. Taylor, «The words εἶδος ἰδέα in Pre-platonic Literature» */Las palabras «eidos» «idea» en la literatura pre-platónica/*, en *Varia Socratica* 1911, 178 y ss., con abundante material para la historia de las palabras, pero con interpretaciones y consecuencias contra las que se vuelve con razón W. Gillespie, *Class. Quart. 6, 1910, 179 y ss.. Además C.Ritter, Neue Untersuchungen /Nuevas investigaciones/*, 1910, 228 y ss. y Von Wilamowitz, *Platon*, II, 1919, 248 y ss. Nuestra interpretación se diferencia de las de estos últimos en que ella no trata de ganar terreno a Platón desde la significación posible más débil sino desde la más realizada en la medida de lo posible. W. Jaeger, *Paideia*, II, 33 y ss. (Hay traducción en castellano, con el mismo título y en un solo tomo, en el F.C.E., México, 1957.) P. Brommer, ΕΙΔΟΣ et ΙΔΕΑ. *Etude sémantique et chronologique*, 1940, se ha molestado en señalar una diferencia, decisiva terminológicamente, y un desarrollo cronológico en la obra platónica; lo primero quedó a medias y lo segundo es por completo sin razón. Cfr. sobre ello H. Cherniss, *AJP* 68, 1947, 126 y ss. Sobre el uso preplatónico de «eidos» e «idea» y la «creación de un nuevo significado» que se remita a Platón, cfr. también Karl von Fritz, *Philosophie und sprachlicher Ausdruck bei Demokrit, Plato und Aristoteles/Filosofía y expresión lingüística en Demócrito, Platón y Aristóteles/*, 43 y ss. Las citas que siguen de Hipócrates corresponden a *Hippocrate. Oeuvres complètes* de E. Littré, Paris, 1839-61.

[18] Cfr. K. W. Krüger y Classen-Steup sobre Tucídides I, 109.

[19] Aquí y para lo siguiente cfr. capítulo X.

[20] P. Shorey, *The Unity of Plato's Thought /La unidad del pensamiento de Platón/*, 1903, 28: Except in purely mythical passages, Plato does not attempt to describe the ideas any more than Kant describes the Ding-an-sich or Spencer the «Unknowable». He does not tell us what they are, but that they are. */Excepto en los pasajes puramente míticos, Platón no trata de describir las ideas más de lo que Kant describe la cosa-en-sí o Spencer lo «Incognoscible». El no nos cuenta aquello que son sino que son/.* Habla de la manera más profunda, entre los actuales, sobre las ideas el anciano Natorp, *Platos Ideenlehre /Doctrina de las ideas de Platón/* 2 edic. 1921, 471 y ss. In-

terpretaciones tales, en las que la sistemática del que explica confluye necesariamente con el objeto que se está explicando, tienen su propia razón de ser. No se extienden por debajo de nuestra crítica. Sólo en la interpretación lingüística de un pasaje de Platón nos referiremos más tarde a que Platón fue visto demasiado a través de Plotino. Las transformaciones mismas del concepto de intuición como «tarea especial en la historia del problema»: R. Hönigswald, *Die Philosophie d. Altertums /La Filosofía de la Antigüedad/* 1917, 176.

[21] Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, I & 49 (trad. al castellano *El mundo como voluntad y representación* en un volumen, 1928, reed. 1942).

[22] El artículo de Goethe «Erste Bekanntschaft mit Schiller» */Primer encuentro con Schiller/*, al que se refiere lo siguiente, se encuentra, con leves modificaciones, en la *Morphologie* y en los *Annalen*, edición de la Gran Duquesa Sofía I, 36, 246 y ss., 437 y ss. Cfr. para ello E. Cassirer, *Idee und Gestalt /Idea y figura/*, 1921; C. F. von Weizsäcker, «Ueber einige Begriffe aus der Naturwissenschaft Goethes» */Sobre algunos conceptos de Ciencias Naturales en Goethe/*, en: Robert Boehringer, *Eine Freundesgabe /Un regalo de amigo/*, 1957, 700 y ss.. La diferencia entre idea platónica y de Goethe (Cassirer, pag. 17) estriba seguramente más en la expresión que en la cosa misma. Vid. también G. W. Hertz, *Natur und Geist in Goethes Faust /Naturaleza y espíritu en el Fausto de Goethe/*, 1931, 200 y ss.; R. C. Lodge, *The Philosophy of Plato /La Filosofía de Platón/*, 1956, 296: ...Biological science, as such, has finally dropped the Platonic idea from its list of approved principles. */La ciencia biológica, como tal, finalmente ha derribado a la idea platónica de su lista de principios aprobados/*. ¿Pero levanta otra vez tal vez la cabeza la morfología? Vid. W. Troll, *Praktische Einführung in die Pflanzenmorfologie /Introducción práctica a la morfología de las plantas/* I, 1954. II, 1957: *The present-day scientist tries to describe how things behave. /El científico del momento actual trata de describir cómo actúan cosas/*. ¿Sólo eso?

[23] En el conjunto «Bildung und Umbildung organischer Naturen» */Formación y transformación de la Naturaleza orgánica/*, bajo el epígrafe de «Entdeckung eines trefflichen Vorarbeites» */Descubrimiento de un excelente trabajo preliminar/*, Edic. Gran Duquesa Sofía II, 6, 156.

[23a] D. J. Allan, «The Problem of Cratylus» */El problema del Cratilo/* en *AJP* 75, 1954, 271 y ss.

[24] V. Wilamowitz, *Euripides, Heracles* II [2], 1985, al verso 106.

[25] Para eso *República* 507 B y 597 A. De ὃ δὴ φαμεν εἶναι ὃ ἔστι κλίνη */Es una cama aquello que decimos que es/* se sigue asimismo que en ὃ ἔστιν ἴσον */lo que es igual/* y en αὐτοῦ τοῦ ἴσου ὃ ἔστιν */de eso mismo lo que es/* se debe entender «lo que es» y no «cual es».

[26] En Platón, *Fedro* 250 C, ὁλόκληρα ἁπλᾶ ἀτρεμῆ */entero, simple e inmóvil/*, en Parménides οὖλον ἀδιαίρετον ἀτρεμές */entero, indivisible e inmóvil/*, cfr. P. Natorp, *op. cit.* 1903, 72.

[27] Parménides 125 DE.

[28] Parménides, *Pres.* 28[18]B 4.

[29] Parménides, 28[18]B 8, 40. El suficiente paralelismo de este apartado platónico con Parménides me parece que indica el que Platón había entendido a Parménides completamente en la forma en que lo hace K. Reinhardt, *Parmenides* 1916, 64 y ss., y no como lo entendieron la mayoría desde Bernays, *Ges. Abh. /Tratados Completos/* 1885, 62 y s. La relación del frg. 6 con Heráclito (a pesar de *Pres.* [5] I 233, nota 2 y ss.) podría de esta manera mantenerse tan lejos que originaría que en él se pensase como en un representante del punto de vista común. (...all men, common men and philosophers alike. Cornford, *Plato and Parmenides* 1939, 32 y ss. */Todos los hombres, por igual hombres corrientes y filósofos/*). Sin embargo en los propios versos se encuentra el «no». Cuando Kranz, *Sitzungsber. Berl. Akad. /Actas de la Academia de Berlín/* 1916, 1173, saca, bajo la aprobación de Diels, que con las palabras de Parménides acerca de la «doble cabeza» que toma ser y no-ser como lo mismo no podría identificarse el punto de vista común porque éste en absoluto se expresaría en alta voz, parece que se encuentra aquí una falta en lo que se añade. No se trata en ello de cómo la propia

visión común del mundo se formula sino de cómo se presenta a partir del campo de la pura doctrina del ser. Y desde allí no se podría encontrar una expresión mejor. Pero el argumento rueda todavía a otra conclusión falsa. Con la palabra παλίντροπος */Nuevo modo/* no se ha considerado, a partir de ella, una referencia a Heráclito, ya que Heráclito 22[12]B 51 es asimismo παλίντονος (*no* παλίντροποι) ἁρμονίη λύρης καὶ τόξου */«palintonos» (no «palintropos»). Armonía elástica de lira y arco/* la versión del comienzo. Uno se pregunta por qué se ha encontrado Diels entre los que han diferenciado παλίντροπος como «variante en sí misma equivalente» (Diels, *Herakleitos von Ephesos*, 1901, 13, respecto al frg. 51) de forma que se permita determinarla mediante Parménides —*¡en un palpable círculo vicioso! (correctamente G. Vlastos*, «On Heraclitus», *AJP* 76, 1955, 350 nota 30). El τόνος se adapta a la lira y al arco, el τρέπειν */dar la vuelta/* al camino (a pesar de W. Kranz, Pres. [6] I, 1951, 493). De παλίντονος trata finalmente G. S. Kirk, *Heraclitus* (Cambridge 1954), 210 y ss.; para παλίντροπος Ph. Wheelright, *Heraclitus*, Princeton, 1959, 153 y ss. y W. Kranz, *Rhein. Mus.* 100, 1958, 250 y ss. Wilamowitz, *Griech. Lesebuch. /Libros griegos de lectura/* II, 2, 125 imprime παλίντροπος pero interpreta παλίντονος. Si παλίντονος es la lectura correcta, entonces tiene Parménides un falso lugar en los *Presocráticos* de Diels.

[30] Sobre el estar suspendida la δόξα entre sujeto y objeto hay algo en B. Snell, «Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens» */Las expresiones para el concepto de saber/* en *Philol. Untersuch.* XXIX, 1924, 53.

[31] *Fedro* 249 C ὑπεριδοῦσα ἅπερ νῦν εἶναι φαμεν */desdeñando lo que ahora decimos que es/*. 247 E ὢν ἡμεῖς νῦν ὄντων καλοῦμεν */de los que ahora nosotros llamamos seres/*. *Teeteto* 152 D πάντα ἃ δὴ φαμεν εἶναι οὐκ ὀρθῶς προσαγορεύοντες */todo lo que en efecto decimos que es sin denominarlo correctamente/*.

[32] Cpr. a Simplicio 211 A ἀεὶ ὂν καὶ οὔτε γιγνόμενον οὔτε ἀπολλύμενον οὔτε αὐξανόμενον οὔτε φθῖνον */siempre siendo y ni naciendo ni destruyéndose ni creciendo ni agotándose/* con Parménides, *Pres.* 28[18]B 8, 13, 14 τοῦ εἵνεκεν οὔτε γενέσθαι οὔτ' ὄλλυσθαι ἀνῆκε Δίκη */por eso no permite Justicia que nazca ni se destruya/*. B 8, 6 y s. τίνα γὰρ γένναν διζήσεαι αὐτοῦ; πῇ πόθεν αὐξηθέν */Pues ¿qué nacimiento buscarle?, ¿Cómo, cuándo y de dónde?/*. B 8, 38-40 τῷ πάντ' ὄνομ' ἔσται... γίγνεσθαί τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναί τε καὶ οὐχί */todo nombres será...lo de que nace y perece, aquello de serlo y no serlo/*.

[33] Ese lugar de la pregunta y una parte de la respuesta se lo debo al más hermoso y profundo tratado de Natorp, «Logos-Psyche-Eros», en apéndice a *Platos Ideenlehre*, 2.ª edic. 1921. Sólo puede no ser correcto, o mejor no estar yo de acuerdo con que Platón llegó a ser, en contra de su voluntad, casi un completo heraclíteo entonces. Debió de llegar a hacerse el intento de hacer coincidir a su vez en Platón a Heráclito y Parménides. Cfr. para tal coincidencia también a K. Riezler, *Parmenides* 1934. V. Goldschmidt, *Essai sur le Cratyle /Ensayo sobre el Cratilo/* 1940, 34 parece aceptar que Platón había conocido a Heráclito sólo a través de Cratilo.

[34] Aprovecho el intento de traducción de B. Snell.

[35] Cfr. K. von Fritz, *Pythagorean Politics in Southern Italy /Políticos pitagóricos en el Sur de Italia/* New York 1940 y las indicaciones de E. Frank, *AJP* 64, 1943, 220 y ss. Para lo siguiente F. M. Cornford, «The Harmony of the Spheres» */La armonía de las esferas/* en *The Unwritten Philosophy...*, 1950, 14 y ss. (Hay traducción al castellano como *La Filosofía no escrita* en Ariel.)

[36] E. Rohde, *Psyche* II [2], 1898, 278 (hay traducción al castellano con este mismo título en ed. Labor en dos tomos y en FCE en uno solo); W. Windelband, *Platon* [3] 1901, cap. V: «El teólogo». Sobre la «religión órfica» se puede hablar con mayor seguridad que hasta ahora desde Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen /La fe de los griegos/* II, 1932, 182 y ss. y I. M. Linforth, *The Arts of Orpheus /Las artes de Orfeo/*, 1941. Pero si se reuniesen los resúmenes de ambos investigadores quedaría un espacio vacío. A. D. Nock en *Class. Weekly*, 1942, 162: ...the modern concept which Linforth attacks does not spring from simple wrongheadedness: it rests on certain facts... */El concepto moderno que Linforth ataca no puede saltar de un simple mal encabezamiento: se mantiene en ciertos hechos.../*.

[37] Cpr. J. Stenzel, «Ζῷον und κίνησις, zwei Begriffe der platonischen Mystik» /«Zóion» y «kinesis», dos conceptos de la Mística Platónica/ en Program. Breslau, 1914 = Kl. Schr. /Pequeños escritos sobre Filosofía Griega/, 1957, 1 y ss. Uno podría no involucrar esos pensamientos platónicos con las especulaciones orientales acerca del microcosmos, sobre las que nos informa R. Reitzenstein, *Studien zum antiken Synkretismus /Estudios sobre el sincretismo antiguo/* en *Bibl. Warburg*, 1926. El escrito del Pseudo-Hipócrates *De Hebdomadibus* lleva tales especulaciones orientales a suelo griego; constituyen «una roca errante en la Hélade», según A. Goetze, *Zeitsch. f. Indologie und Iranistik*, 2, 1923, 79. Sobre eso W. Kranz, «Kosmos u. Mensch i.d.Vorstell d. frühen Griechentums» */Cosmos y Hombres en la representación de la Grecia temprana/*, en *NGG* 1938, 131 y ss.; «Kosmos» en *Archiv f. Begriffsgesch.* II, I, 1955, 7 y ss.

[38] Sofista 248 E y ss., *Carta VII* 342 D. Vid. J. E. Boodin, «The Discovery of Form» */El descubrimiento de la Forma/* en *Journ. Hist. Ideas* 4, 1943, 177 y ss.

NOTAS AL CAPITULO II

[1] Albino (= 'Ἀλκινόου Εἰσαγωγή) cap. 15. Diógenes Laercio III, 79. Apuleyo, *De Plat.* I, 15. Diels, *Doxographi* 568, 9. Cfr. con cap. II: H. Gundert, «Platon und das Daimonion des Sokrates» */Platón y el Daimon de Sócrates/* en *Gymnasium* 61, 1954, 514 y ss.; E. Frank, «Begriff und Bedeutung des Dämonischen» */Concepto y significado de lo demónico/* en *Wissen, Wollen, Glauben*, 1955, 51 y ss.

[2] Cfr. Schopenhauer, *Versuch über Geistersehen /Prueba sobre visiones/* en Obras Completas, IV, 293 (Reclam).

[3] E. Zeller, II, 1, [4] 89; E. Pfleiderer, *Sokrates und Plato*, 1896, 44.

[4] *Recuerdos de Sócrates* I, 4, 15. IV, 3, 12. IV, 8, 1.

[5] *Gespräche mit Eckermann /Conversaciones con Eckermann/* (recop. de Houben, 1913), 362. Por otra parte, los démones que retardan, 553, y de nuevo, de otra manera que lo demónico es «no negativo» en 373. Vid. también *Goethe im Gespräch*, una selección de E. Grumach (Fischer libr.), 168 y ss.

[5a] *Fedro* 242 B 9 tendría que tener escrito τὸ δαιμόνιόν τε καὶ [τὸ] εἰωθὸς σημεῖον */El demon y —la— señal acostumbrada/*. Wilamowitz, *Platon*, II, 362 considera las palabras τὸ δαιμόνιον τε καί como «una desdichada interpolación». El códice Laurentianus IX, 85 no tiene el segundo τὸ. F. Ast, en su edición del *Fedro* (1810) anota: Articulum expunximus, quia εἰωθὸς cum verbis τὸ δαιμόνιον cohaeret et δαιμόνιον adjective positum est. */tachamos el artículo porque «eiothós» va con las palabras «tò daimónion» y «daimónion» está usado como adjetivo/*.

[6] En *Apología* 31 D se encuentra unido θεῖόν τι καὶ δαιμόνιον */algo divino y demónico/*; en 40 B τὸ τοῦ θεοῦ σημεῖον */la señal del dios/* designa al demon. Con eso podría haberse arreglado el argumento aducido por E. Hoffmann, «Platonismus und Mittelalter» */Platonismo y Edad Media/* (Warburg-Vorträge 1926) 57. contra la autenticidad del *Alcibiades I* (a causa de 105 E y s.). Cfr. mi *Der Grosse Alkibiades* II, 1923, 23 y ss.

[7] Plutarco, *Moralia*, III, cap. 43. Apuleyo, *De deo Socratis;* Máximo de Tiro, *Discursos* 8 y 9 (Hobein). *Procli Opera Inedita*, ed. V. Cousin, 1864, 377 y ss.

[8] Deán W. R. Inge, *The Philosophy of Plotinus*, 1918, II, 199, formula: The whole belief in intermediate beings is a part of the current religion of the time and has no inner connection with the philosophy which we are considering. */Toda la creencia en seres intermedios es una parte de la religión común de este tiempo y no tiene conexión interna alguna con la Filosofía que estamos considerando/*. Corresponde más bien buscar sentido y conexión.

[9] Cfr. K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen /Psicología de las Cosmovisiones/*, 1925, 193 y ss. Allí (pág. 198) se dice: «Lo demónico no es buscado por Goethe, tan solo se experimentan y respetan los límites de su experiencia. Por eso, en oposición a las construcciones teosóficas, se mantiene esa imagen del mundo en la que los que utilizan como materia a eso demónico lo buscan, construyen, se espantan, lo ansían y lo ponen de objeto en vez de colocarlo como límite». De ese modo, con las mismas palabras, se podría delimitar el contraste entre Platón y muchos platónicos dogmatizantes.

[10] *De genio Socratis*, cap. 20. K. Reinhardt, *Poseidonios*, 1921, 464 y ss. Del mismo, *Kosmos und Sympathie*, 1926, 259, 289.

[11] Contra la equiparación de la λογικὴ ψυχή */alma racional/* con «nuestro demon» se alza Proclo, *Comm. in Alcib.* 383 (Cousin), y lo explica como μέχρι τῆς ἀναλογίας μόνον ἀληθεῖς */verdadero sólo hasta la analogía/*, porque se contradice con el sistema que se deduce de otros pasajes platónicos.

[11a] K. Jaspers, *Philosophie*, II, 1932, cap. 5 «Voluntad», cap. 6 «Libertad» (hay traducción al castellano con este título en Rev. de Occidente). Las citas también en págs. 197 y ss.

[12] *Geschichte der Farbenlehre /Historia de la doctrina de los colores/* parte 1. Aufg. der let. Hand LIII, 19.

[13] Cfr. *Der Gros. Alkib.* II, 1923, 15.

[14] Sobre «demon» vid. K. Lehrs, *Gott, Götter und Dämonen. Populäre Aufsätze* [2] */Dios, dioses y démones. Temas populares/*, 1875, 141 y ss.; otros *R. E. Suplemento III*, 267 y ss.; U. v. Wilamowitz, *Der Glaube d. Hell. I*, 1931, 362 y ss.; O. Kern, *Die Religion der Griechen /La Religion de los Griegos/*, 1938, 60 y ss.; M. P. Nilsson, *Geschichte der griechische Religion*, 1, 1941, 200 y ss.; *Greek Piety*, 1948, 59 y ss. (en castellano *Historia de la Religiosidad Griega*, Gredos); E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, 1951, 39 y ss. y 207 y ss. (Hay traducción al castellano en Rev. de Occidente *Los griegos y lo irracional*.)

[15] Bajo la confusión entre mito y dogma, Platón y los platónicos se encuentra sin excepción L. Robin, *La théorie platonicienne de l'amour /La teoría platónica del amor/*, 1908, cfr. en particular && 128 y ss. (L'âme raisonnable est un démon */El alma que razona es un demon/*.) Para lo que sigue cfr. R. Heinze, *Xenocrates*, 1892, 92 y ss.; M. Pohlenz, *Vom Zorne Gottes /De la ira de Dios/*, 1909, 129 y ss. Plotino y Proclo no se encuentran en ambos. Para el material también *R. E. Suplem. III*, 267 y ss.: «daimon».

[16] H. Wölfflin, *Kunstgeschichtliche Grundbegriffe /Conceptos fundamentales de Historia del Arte/*, 1915, 80 y ss.

[17] Cfr. para esto, y para este capítulo sobre todo, E. Hoffmann, «Methexis und Metaxy bei Platon» */«Mediación» y «mediador» en Platón/*, en *Jahresb. des Philol. Ver. Berl.*, en *Sokrates* 7, 1919, 48 y ss. Sobre la repercusión del motivo del σύνδεσμος */atadura, religación/* W. Jaeger, *Nemesius von Emesa*, 1914, 96 y ss.; K. Reinhardt, *Poseidonios*, 343 y ss. A esta línea pertenece Tomás de Aquino (citados por E. Gilson, *Le Thomisme*, 1922, 137): ordo rerum talis esse invenitur, ut ab uno extremo ad alterum non perveniatur nisi per media. */Se encuentra una situación tal que no se llega de un extremo al otro a no ser por una mediación/*.

[18] Cfr. *Der Gros. Alkib.*, 1921, 20. Para lo que sigue cfr. I. Bruns, *Attische Liebestheorien. Vorträge und Aufs. /Teorías áticas del amor. Exposición e investigaciones/*, 1905, 118 y ss.; E. Bethe, «Die dorische Knabenliebe, ihre Ethik und ihre Idee» */El amor dórico de jóvenes, su ética y sus ideas/* en *Rhein. Mus.* 62, 1907, 438 y ss.; G. Simmel, «Der platonische und der moderne Eros» */El Eros platónico y el moderno/* en *Fragmente und Aufsätze /Fragmentos y artículos/*, 1923, 125 y ss.; J. Stenzel, *Platon. Der Erzieher /Platón el educador/*, 1928, cap. V; H. Keben, «Die platonische Liebe» */El amor platónico/* en *Imago* 19, 1933, 34 y ss.; M. A. Grube, *Plato's Thought*, 1935, cap. III: Eros (hay traducción al castellano); R. Demos, Journ. of Philos. 31, 1934, 337 y ss.; G. Krüger, *Einsicht und Leidenschaft /Comprensión y pasión/*, 1939; Renata von Schelika, Patroklos, 1943, 306 y ss.; F. M. Cornford, «La doctrina de Eros en *El Banquete de Platón*», 1937, en *La Filosofía no escrita*, 1950.

(Sobre este tema se puede ver el libro *El descubrimiento del amor en Grecia*, artículos de varios autores, Madrid.)

[19] *Procli Opera Inedita*, ed. Cousin, 369, 33. 372, 18.

[20] *Scriptores physiognomici /Escritores de Fisiognomía/*, ed. Foerster, I, VII y ss.

[21] Así E. Howald, *Plato's Leben /Vida de Platón/*, 1923.

[22] Frg. 4 Krauss (H. Krauss, *Aeschinis Socratici Reliquiae,* 1911). frg. 11 Dittmar (H. Dittmar, *Aeschines von Sphettos,* 1912).

[23] I. Bruns, *Attische Liebestheorien,* 137, lo ha apartado tanto sobre *ἐν τῇ ψυχῇ /en el alma/,* en & 21, como sobre *ἐσχώψαν /jugaron, bromearon/,* en & 28.

[24] Expresamente tiene que notarse, contra el desconocimiento usual, que eso no tiene nada que ver con «mágico» y que sería referente a la magia del gran educador. Cfr. el capítulo «Theages» en el tomo II.

[25] E. Bertram, *Nietzsche,* 1918, 316 y ss.

[26] Sobre esa conexión vid. la recensión a J. Stenzel de W. Theiler, *Zur Geschichte der teologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles/Para la Historia de la consideración teológica de la Naturaleza hasta en Aristóteles/,* en *Gnomon* 2, 1926, 323 y ss.

NOTAS AL CAPITULO III

[1] Todavía un Aristóteles muy platonizante dice, frg. 49: *ὅτι γὰρ ἐννοεῖ τι καὶ ὑπὲρ τὸν νοῦν καὶ τὴν οὐσίαν ὁ Ἀριστοτέλης δῆλός ἐστιν πρὸς τοῖς πέρασι τοῦ περὶ εὐχῆς βιβλίου σαφῶς εἰπὼν ὅτι ὁ θεὸς ἢ νοῦς ἐστιν ἢ ἐπέκεινά τι τοῦ νοῦ /Pues que Aristóteles piensa también en algo más allá de la mente y de la esencia es evidente hacia el final del libro sobre la piedad, cuando dice claramente que la divinidad o bien es mente o algo más allá de la mente/.* La información de Simplicio es suficiente y muy expresiva, como se podría concluir de la interpretación de H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy /Crítica aristotélica de Platón y de la Academia/* 1, 1944, 592-609. Cfr. W. Jaeger, *Aristoteles,* 1923, 163 [4] (hay traducción al castellano de J. Gaos con el mismo título en F.C.E., México 1946); E. Frank, «The fundamental opposition of Plato and Aristotle» */La oposición principal entre Platón y Aristóteles/,* en *AJP* 61, 1940, 179 = *Wissen, Wollen, Glauben,* 480.

[2] Encuentro aquí en Natorp, *Ideenlehre,* 516, una adecuada confirmación —creo que también según E. Hoffmann, *Die Sprache und die archaische Logik /El lenguaje y la lógica arcaica/,* 1925, no se debe cambiar nada de lo dicho—. Esa obra presenta como instructiva también en Platón la unidad «arcaica» entre lenguaje y pensamiento. Pero no me parece correcto (pág. 73 y ss.) que la *Séptima Carta* vaya a dar aquí algo completamente nuevo. Ella sólo formula lo que se encuentra en todas partes como fundamento y lo que resulta básico para la comprensión del modo de escribir de Platón, en particular de la forma dialógica. Sobre ello se hablará en los capítulos V y VIII.

[3] Goethe, *Zur Morphologie, Aphoristisches,* edic. Sofía, II, 6, 354. Lo mismo también en *Maximen und Reflexionen,* Obras, 21, Nr.577 (Años de viaje).

[4] Suena a no platónico, por ejemplo, lo que Proclo dice en la conclusión de una lección sobre *La República* de Platón *(Proclus Diadochus, in Platonis Rem publicam commentarius,* ed. W. Kroll I, 1899, 205): *ταῦτα, ὦ φίλοι ἑταῖροι, μνήμη κεχαρίσθω τῆς τοῦ καθηγεμόνος ἡμῶν συνουσίας, ἐμοὶ μὲν ὄντα ῥητὰ πρὸς ὑμᾶς, ὑμῖν δὲ ἄρρητα πρὸς τοὺς πολλούς. /Queridos compañeros, sea en pago al recuerdo de la relación con nuestro maestro eso que yo os he de decir a vosotros y que en cambio es indecible por vosotros a la gente/.*

[5] Cfr. O. Becker, «Das Bild des Weges im frühgriechischen Denken» */La imagen del «camino» en el pensamiento de los primeros griegos/,* en *Hermes. Monografías,* 4, 1937; B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes* 3, 1955, cap. 13 (hay traducción al castellano con el título de *Las fuentes del Pensamiento Europeo,* Madrid, 1965, págs. 341-355); K. Jaspers, *Die grossen Philosophen,* I, 1957, 274 y ss. (Hay traducción al castellano, *Los grandes filósofos* I, 1958.)

[5a] H. Höffding, *Bemerkungen ber den platonischen Dialog Parmeneides /Notas sobre el diálogo platónico Parménides/,* 1921, cap. 3: «El concepto de lo repentino en la Filosofía de Platón»; E. Bickel, «*μετακεχρηματίζεσθαι*. Ein übersehener Grundbegriff des Poseidonios» */«Designar bajo otro nombre». Un concepto fundamental de Posidonio pasado por alto/,* en *Rhein. Mus.* 100, 1957, 98; F. M. Cornford, *Umw. Phil.,* 1950, 77 y ss.

[6] Cfr. W. Kranz, «Diotima von Mantinea», en *Hermes* 61, 1926, 446, con bibliografía.

[7] Cfr. A. Lobeck, *Aglaophamus* I, 1829, 111 y ss.; F. Novack, *Eleusis,* 1927, 277 y ss.; M. P. Nilsson, *Gesch. d. griech. Relig.* I, 1941, 619 y ss.

[8] *Eleusis,* un poema famoso del joven Hegel a Hölderlin, ve los misterios eleusinos como símbolo de lo «arrheton»: *Hölderlins Werke,* recop. por Hellingrath VI, 253 y ss.

[9] Para lo siguiente se usan, entre otras, las anotaciones de Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación* (traducción al castellano, 1902, en tres volúmenes; en uno solo en 1928, reed. 1942), libro IV, cap. 28. Además los libros de E. Munderhill, R. A. Nicholson, F. Heiler y J. Bernhart. Realmente también retrocede en particular lo histórico en las nuevas consideraciones: A. Merx, *Idee und Grundlinien einer allgemeinen Geschichte der Mystik /Idea y líneas fundamentales de una Historia general de la Mística/* (Discursos Akad. Heidelberg, 1892). Cfr. R. Otto, *Westöstliche Mystik /Mística occidental y oriental/,* 1926, sobre todo 191 y ss. para la determinación conceptual de la Mística; H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion,* 1932, cap. III. (Hay traducción al castellano, *Las dos fuentes de la moral y de la religion,* 1942.)

[10] R. Otto, *Vischnu-Narajana,* 1923, 135. Primero los guías celestes: Johannes Klimakos, *Scala Paradisi,* (Migne, PG 88, 631 y ss.); la escalera: Walter Hilton, *The Scale of Perfection,* ed. Evelyn Underhill, London, 1923. Vid. E. Underhill, *Mysticism* 3, 1911, 154; J. Kroll, *Die Lehren des Hermes Trismegistos,* 1914, 380.

[11] E. Hardy, *Indische Religionsgeschichte /Historia de la Religión de la India/,* 1898, 113.

[12] Cfr. W. Bousset, *Kyrios Christos* [3], 1926, 172 y ss.; G. A. P. Wetter, *Phos /Luz/,* Uppsala, 1915. La línea platónica fue seguida, en la Edad Media, por Cl. Baeumker, *Witelo. Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. MA. /Witelo. Contribución a la Historia de la Filosofía de la Edad Media/,* III, 2, 1908, 357 y ss.; en el Renacimiento, por E. Goldbeck, *Der Mensch und sein Weltbild /El hombre y su imagen del mundo/,* 1926, 61 y ss. (Platón y Copérnico). Cfr. también Gerda Walther, *Zur Phänomenologie der Mystik /Para la fenomenología de la Mística/,* 1923, 136.

[13] Comp. K. Holl, «Augustinus innere Entwicklung» */Desarrollo interno de San Agustín/* en *Abhandl. d. preussen Akade.,* 1922, 25.

[14] R. Otto, *Vischnu-Narajana,* 150.

[15] E. Underhill, *Mysticism,* 127 y s.

[16] Cfr. Plotino V, 5, 7; II, 7, 34, 36.

[17] J. Obermann, *Der philosophische und religiöse Subjektivismus Ghazalis /El subjetivismo filosófico y religioso de Ghazalis/* 1921, 92.

[18] W. James, *The Varieties of religious Experience /Las variantes de la experiencia religiosa/* (Misticismo) pág. 399.

[19] G. Lüers, *Die Sprache der deutschen Mystik des Mittelalters im Werke der Mechthild von Magdeburg /El lenguaje de la Mística alemana de la Edad Media en la obra de M. de Magdeburgo/,* 1926, 76 y ss., 218 y ss.

[20] *Etica,* parte V, prop. 35, 36.

[21] R. Otto, *Vischnu-Narajana,* 72.

[22] Plotino I, 7, 1 de lo *ἀγαθόν· καὶ γὰρ ὅτι ἐπέκεινα οὐσίας, ἐπέκεινα καὶ ἐνεργείας καὶ ἐπέκεινα νοῦ καὶ νοήσεως /el bien: pues que más allá de la esencia, más allá también de la actividad, más allá de la inteligencia y comprensión/.* Eso es un ejemplo para muchos. Muy exagerado, luego, Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus* II, 2, *ἀπάντων ἐπέκεινα τῆς ἐπέκεινα πάντων ὅλης ἰδιότητος ταυτότης /más allá de toda identidad particular, más allá de todo completamente/.*

[23] *De mystica theologia,* 1, 2. El motivo se extiende por toda la obra y suena con especial claridad en la conclusión. La cita anterior procede de *De divinis nominibus,* 1, 7.

[24] «Yo sólo veo aún la divina Nada que mueve el mundo»: en M. Buber, *Ekstatische Konfessionem /Confesiones de éxtasis/,* 1909, 186. Para la mística de la antigua Alemania vid. G. Lüers, *op. cit.,* 232.

[25] A. Hildebrandt, *Aus Brahmanas und Upanischaden,* 1921, 91, 125, 171; P.

Deussen, *Sechzig Upanischaden /Sesenta Upanischads/*, 1897, 445; H. Oldenberg, *Die Lehre der Upanischaden /La doctrina de los Upan./*, 1923, 62 y ss.; O. Strauss, *Indische Philosophie*, 1925, 58; Swami Nilhilananda, *The Upanischads* I, 1949, 25 y ss.

[26] Cfr. los tratados 10 y 11 del «corpus» Hermético (*Hermès Trismégiste*, coll. Budé, texto establecido por A. D. Nock y traducido por A. J. Festugière, I, 107 y ss.) y además J. Kroll, *op. cit.*, 1914, 355 y ss.

[27] Quis rerum divinarum heres 511 M. */¿Quién es el heredero de lo divino?/*. Cfr. para esto H. Leisegang, *Der Heilige Geist*, I, 1919, 163 y ss.; además E. Norden, *Die Geburt des Kindes /El nacimiento del niño/*, 1924, 92 y s. y Allgeier en *Hist. Jahrb. d. Goerres-Gesell.* XLV, 6 y ss.

[28] Numenio en Eusebio, *Praep.* XI, 22 (Guthrie, *Numenius* 5): ἀπελθόντα πόρρω τῶν αἰσθητῶν ὁμιλῆσαι τῷ ἀγαθῷ μόνῳ μόνον */Alejándose mucho de lo sensible, mezclarse con el único bien/*, sobre este pasaje y la correspondencia con Plotino ha destacado F. Cumont, «Le Culte égyptien et le mysticisme de Plotin» */El culto egipcio y el misticismo de Plotino/* en *Monuments Piot* XXV, 87. (La objeción de F. Heinemann, *Hermes* 17, alcanza sólo a la comparación con Tésalo de Tralleis, μόνῳ μοι πρὸς μόνον ὁμιλεῖν */relacionarme conmigo solo ante el único/*, *Catal. codd. astr.* VIII 3, 4.)

[29] Efectivamente se lee un éxtasis entre dos en Santa Catalina de Siena: M. Buber, *Ekstatische Konfessionem*, 137, y otro en la crónica de las leyendas de Catalina en G. Liiers, *Marienverehrung /Culto mariano/*, 49. Cuanto más primitivos los éxtasis más fuertemente llega a cuestionarse el momento del «contagio». Efectivamente eso no tiene que ver con nuestra esfera.

[30] Hillebrand, *op. cit.* 139; Deussen, *op. cit.*, 558.

[31] R. A. Nicholson, *The Mystics of Islam /Los místicos del Islam/*, 1914, 168.

[32] Maestro Eckart, *Breviarium*, recop. por A. Bernt, 1919, 20.

[33] E. Underhill, *Mysticism*, 507.

[34] ...κἀκεινοῦ γενόμενος ἕν ἐστιν ὥσπερ κέντρῳ κέντρον συνάψας. & 10 */y nacido de aquél es uno como un centro que se ensambla en un centro/*.

[35] ...ἔκστασις καὶ ἅπλωσις καὶ ἐπίδοσις αὐτοῦ καὶ ἔφεσις πρὸς ἁφὴν καὶ στάσις καὶ περινόησις πρὸς ἐφαρμογήν */éxtasis, simplificación y ofrecimiento de sí e impulso hacia el contacto y estabilidad y comprensión hacia la confluencia/* & 11.

[36] Plotino I, 2, 6 ἡ σπουδὴ οὐκ ἔξω ἁμαρτίας εἶναι, ἀλλὰ θεὸν εἶναι */El esfuerzo no es apartarse del pecado sino de ser dios/*. VI, 9, 9 θεὸν γενόμενον, μᾶλλον δὲ ὄντα */llegando a ser dios y ser más/*. Frente a eso θεοειδὲς */forma divina/ Fedón* 95 C, θεοφιλὴς */amado de dios/ La República* 612 E, *El Banquete* 312 A, y por otra parte εἰς ὅσον δυνατὸν ἄνθρωποι ὁμοιοῦσθαι θεῷ */en la medida de lo posible los hombres se asemejan a dios La República* 613 B. ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν· ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι */igualdad con dios en la medida de lo posible; y es justo y santo que llegue a haber junto con inteligencia igualdad/ Teeteto* 176 B. Cfr. U. v. Wilamowitz, *Reden und Vorträge /Discursos y artículos/* II [4], 1925/26, 185. E. R. Dodds, «Tradition and Personal Achievement in the Philosophie of Plotinus» */Tradición y realización personal en la Filosofía de Plotino/* en *Journ. of Roman Studies* 50, 1960, 1 y ss. Dodds 7 [16] considera que yo sobrestimo «the difference of outlook between Plotinus and Plato» */La diferencia de punto de vista entre Plotino y Platón/*.

[37] «El gusto plástico de Platón por los límites se opone a la superabundancia que niega los límites», H. Friedemann, *Platon*, 1914, 74, frente a F. Müller, «Dionysios Proklos Plotinos» (en Baeumker, *Beiträge zur Philosophie des Mittelalters /Contribución a la Filosofía de la Edad Media/* XX), 1911, en donde se llama a Platón «el mayor místico entre los griegos» (pág. 105) y en donde se dice (pág. 87): «La mística platónica, como la de Plotino, es el reconocer un ser uno esencial del que conoce con lo que conoce, el conocimiento de Dios es unión con Dios». El viejo Natorp en persona se encontraba muy en desacuerdo con la interpretación de Platón completamente en el sentido de Plotino. Así, en *Ideenlehre* [2], 472, ha recalcado fuertemente las palabras θεᾶσθαι μόνον καὶ συνεῖναι, en *El Banquete* 211 D: μόνον significa «solamente» no «solo» y συνεῖναι no es «ser uno» sino que corresponde a la asociación entre dos que están separados Cfr. para el cap. III; E. Hoffmann, *Die Sprache und die archaische*

Logik, 1925, 64 y ss.; del mismo autor, *Platonismus und Mystik im Altertum*, 1935; J. Stenzel, «Der Begriff der Erleuchtung bei Platon» */El concepto de «iluminación» en Platón/*, *Die Antike*, 1926, 235 y ss. *Kl. Schr.* [2], 1957, 151 y ss.; H. Gundert, «Enthusiasmos und Logos bei Platon», Lexis II, 1, 1949, 25 y ss.; A. J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, [1] 1936, [2] 1950 —un libro destacable en el que sin embargo la frontera entre Platón y Plotino no queda clara. Cfr. E. Bréhier, «Platonisme et Néoplatonisme», en *Rev. Et. Grec.* 51, 1939, 489 y ss. Sobre Plotino: E. Bréhier, *La Philosophie de Plotin*, 1928; F. Brecht, «Plotin und das Grundproblem d.griech. Phil.» */Plotino y el problema fundamental de la Filosofía griega/*, *Die Antike* 18, 1942, 81 y ss. La comparación que establece Bréhier entre el pensamiento de Plotino y los Upanishads es verdadera, incluso aunque la influencia india en Plotino no es fuertemente demostrable. Vid. E. R. Dodds, reseña del libro de Bréhier en *Gnomon* 5, 1929, 480 y ss.

NOTAS AL CAPITULO IV

[1] Sobre la situación legal de la Academia vid. U. v. Wilamowitz, *Antigonos von Karystos*, 1881, 279 y ss.; además Th. Gomperz, *Griech. Denker* II [2], 1903, 220 y ss. 560 y ss. (hay traducción al castellano, *Los pensadores griegos*, Buenos Aires, 1951, tres tomos); G. C. Field, *Plato and his Contemporaries /Platón y sus contemporáneos/*, 1930, 47 y ss. Para la topografía en general vid. W. Judeich, *Topographie von Athen* [2], 1931, 404 y ss. Sobre las excavaciones en el recinto de la Academia vid. G. Karo, Arch. Anzeiger */Indicaciones arqueológicas/*, 1933, 208 y ss.; H. G. Payne, *Journ. of Hell. Stud.* 51, 1934, 188 y ss. Los nombres en la inscripción son: Χαρμ[ίδες] Ἀρισ[τον] Ἀξί[οχος] Κρίτον.

[2] Cfr. también 535 A y ss. La φύσις como estructura fundamental de la educación es también resaltada con frecuencia por Isócrates, por ejemplo en XIII,14 y XV,185 y ss. Ed. Schwartz, *Ethik der Griechen*, 1951, 50 y s. ha demostrado cómo el contraste que hay en Píndaro entre φυά y μάθος fue retomado en las discusiones de la época de los Sofistas sobre la preferencia entre φύσις o παιδεία */La palabra «phyá» significa algo parecido a «crecimiento» y en Píndaro llega a equivaler a «sazón» y a «belleza»; «máthos», en cambio, es «conocimiento», que en Píndaro e Hipócrates se recubre de valor tradicional y pasa a ser «costumbre»/*. Se entiende que todo eso en Platón recibe un nuevo y muy peculiar sentido.

[3] U. v. Wilamowitz, *Gnomon* 4, 1928, 362 sobre la *Carta VII* de Platón: «...publicada naturalmente, como todo diálogo, por medio de la Academia».

[4] Nueva bibliografía sobre la Academia: O. Immisch, *Academia*, 1924; J. Stenzel, *Platon der Erzieher*, 1928, 94 y ss.; C. G. Field, *Plato and his contemporaries*, 1930, 30 y ss.; L. Robin, *Platon*, 1935, 11 y ss.; E. Kapp, «Platon und die Akademie», *Mnemosyne* 1936, 7, 227 y ss.; W. Jaeger, *Paideia* II, 1944, 356 y ss.; H. Herter, *Platons Akademie* [1]1946, [2]1952 (vid. la recensión de H. Cherniss, *Classical Philol.* 48, 1948, 133 y ss.); H. Leisegang, «Platon» en *R.E.* XX, 2352. El «intento más destacado» es el de H. Cherniss, *The Riddle of the Early Academy /El enigma de la Academia Nueva/*, 1945. Comp. Sir Daniel Ross, *Plato's Theory of Ideas*, 1951, 142 y ss. (hay traducción al castellano, *Teoría de las Ideas de Platón*, ed. Cátedra, Madrid 1986). Bibliografía 1945-1955: T. G. Rosenmayer, *Class. Weekly* 50, 1957, 176; 1950-1957: Cherniss, *Lustrum*, 1959/4, 27 y ss.

[5] Antígono de Caristo en *Ateneo* XII, 547 y ss. Vid. Wilamowitz, *Antigonos von Karystos* 1881, 84 y s., 264; W. Jaeger, *Aristoteles*, 1923, 336.

[6] Suponiendo repetidamente «cambios de efecto» (Natorp, *Ideenlehre*, 168 ss. = [2] 173 y ss.) no se ha acercado en ningún caso al problema filosófico.

[7] Vid. capítulo VI.

[8] L. v. Sybel ha explicado, en *Platons Symposion /El Banquete de Platón/*, 102, que aquí Platón, por medio de las palabras de Alcibíades, es particularmente difícil de entender. Para esto, se debe pensar en cuánto de Alcibíades había en Platón.

9 Plutarco, *De genio Socratis*, cap. 12: *Σωκράτους ἀνδρὸς ἀτυφίᾳ καὶ ἀφελείᾳ μάλιστα τὴν φιλοσοφίαν ἐξανθρωπίσαντος Por modestia y sencillez el hombre Sócrates convierte sobre todo en humana a la Filosofía. Fedro* 230 A: *σκοπῶ οὐ ταῦτα ἀλλ' ἐμαυτόν, εἴτε τι θηρίον ὂν τυγχάνω Τυφῶνος πολυπλοκώτερον καὶ μᾶλλον ἐπιτεθυμμένον, εἴτε ἡμερώτερόν τε καὶ ἁπλούστερον ζῷον θείας τινὸς καὶ ἀτύφου μοίρας φύσει μετέχον /No observo eso sino a mí mismo, por si por casualidad soy una bestia más compleja que Tifón y más ansiosa, o bien si un animal más doméstico y más simple que participa de la naturaleza de una divinidad y de un modesto destino/.*

10 V. Wilamowitz, *op. cit.*, 268.

11 Diógenes Laercio V, 86. Cicerón, *Tusculanas* V, 8.

12 Para la mala transmisión (*Elías In Categ.* 118, 18; Filopono, *In De Anima* 117, 29; Tzetzes, *Quiliades* VIII, 972) cfr. Zeller, *Phil. d. Gr.* II, 14, 441 nota 3; I. Thomas, *Selections ilustr. the Hist. of Greek Mathem.*, Loeb, I, 1939, 386 y ss.

12a Plutarco, *Dión*, 13, 14; Ateneo XI, 508 E. *τὸ Πλάτωνος ἀγαθὸν /El bien de Platón/* era muy ampliamente conocido, de forma que los comediógrafos podían jugar con ello: Amfis, en Diógenes Laercio III, 27.

13 E. Frank, *Plato und die sogenannten Pythagoreer /Platón y los así llamados pitagóricos/*, 1923, 150 y ss., 161 y ss.

14 P. Tannery, «Le nombre nuptial dans Platon» */El número nupcial en Platón/*, en *Memoires scientifiques* I, 12 y ss.; J. Adam, *The Republic of Plato*, 1902, II, 264 y ss.; G. Kafka, *Philologus* 73, 1914, 109 y ss.; A. Diès, «Le nombre de Platon» en *Memoires présentés à l'Académie des inscriptions et belles lettres* XIV, I, 1940, 1-139; F. A. Ahlvers, *Zahl und Klang bei Platon /Número y sonido en Platón/*, 1952, 11 y ss.; R. S. Brumbaugh, *Plato's Mathematical Imagination /La imaginación matemática de Platón/*, 1954, 107 y ss. Para las matemáticas de Platón vid. sobre todo Ch. Mugler, *Platon et la recherche mathématique /Platón y la investigación en matemáticas/*, 1948; H. Cherniss, «Plato as Mathematician» en *Rev. of Metaphysics* 4, 1951, 395 y ss. En este artículo se encuentra la bibliografía anterior de la que aquí se cita sólo un poco. Nueva bibliografía: T. G. Rosenmeyer, *Class. Weekly* 50, 1957, 194; H. Cherniss, *Lustrum* 1960/5, 388.

15 Simplicio, *In libros Aristotelis de caelo* 488, 16 y ss., a partir de Sosígenes y más atrás de Eudemo. No es necesario tomar en sentido literal eso como si Platón hubiera puesto un tema de concurso y Eudoxo lo hubiera perdido. Se toma eso en general, por lo que el contraste del «Eudoxo» de Hultsch (*R.E.* VI, 939) llega a ser inseguro. En Astronomía pasaba lo que el *Index Academicorum*, ed. Mekler, pág. 15 y ss., formula para las Matemáticas: *...καὶ τῶν μαθημάτων ἐπίδοσις πολλὴ κατ' ἐκεῖνον τὸν χρόνον ἀρχιτεκτονοῦντος μὲν καὶ προβλήματα διδόντος τοῦ Πλάτωνος, ζητούντων δὲ μετὰ σπουδῆς αὐτὰ τῶν μαθηματικῶν. ...mucho progreso de las matemáticas por aquel tiempo cuando Platón estaba al frente y planteaba problemas y los matemáticos estaban investigando afanosamente esto/.* Cfr. también Schiaparelli, «Die homocentrischen Sphären des Eudoxos» */Las esferas concéntricas de Eudoxo/*, traducido al alemán en *Abh. z. Gesch. d. mattem. Wissens. /Tratado para la Historia de las ciencias matemáticas/*, 1877, 110; P. Tannery, *Recherches sur l'Histoire de l'Astronomie* 1893, 296 y ss.; Frank, *op. cit.*, 35 y s., 207 y ss.; I. L. Heiberg, *Gesch. d. Mathem. u. Naturwissens. im Altertum /Historia de las ciencias matemáticas y naturales en la Antigüedad/*, 1925, 7 y ss., 51 y ss.; A. Rehm-K. Vogel, *Exakte Wissens.* (Gercke-Norden, *Einleitung i.d. Altertumwiss.* II, 5 */Introducción a las ciencias de la Antigüedad/*), 1933, 37. En lo que alcanzan las relaciones de Eudoxo con Platón las opiniones se mueven entre extremos: Usener, *Vorträge und Aufsätze*, 1907, 87, dice: «La primera escuela de Astronomía de entonces, antes del gran espíritu de Platón, arrió el estandarte y sonaron a juegos al entrar en la Academia». Hultsch, *op. cit.*, desearía fervientemente impugnar toda relación. La hipótesis de F. Jakoby, *Apollodors Chronik* 1902, 324, y de Eva Sachs, *De Theaeteto mathematico*, 1914, 17, de que Eudoxo había ostentado la dirección de la Academia durante el viaje a Sicilia de Platón, no se podría tomar por tradición firme. (La Vida de la Suidas da también la misma información a propósito de Heraclides.) Pero se podría reorganizar el material de manera diferente a la de A. Boeckh, *Ueber die vierjährigen Sonnenkreise der Alten /Sobre los ciclos solares de cuatro años de los antiguos/*, 1863, 155 y ss., y, con su acostumbrada agudeza y precaución, no lanzarse tan ampliamente a negar sencillamente la relación claramente mostrada entre los dos hombres: *ἑταῖρος τῶν περὶ Πλάτωνα γενόμενος, συνήθης, ἀκροατής, γνώριμος Πλάτωνος*, auditor Platonis */que llegó a ser compañero de los en torno a Platón, colega, oyente, conocido de Platón, oyente de Platón/* es llamado Eudoxo con frecuencia. Zeller, *Ph. d. Gr.* II, 1 4, 933; lo mismo que Helicón de Cízico, *εἷς τῶν Πλάτωνος συνήθων /uno de los habituales de Platón/*, en el *Dión* de Plutarco, cap. 19. Cfr. v. Wilamowitz, *Platon* I, 496 y ss. I 2, 501 y ss.; W. Jaeger, *Aristoteles*, 15 y s.; J. Bidez, *Eos ou Platon et l'Orient*, 1945, 24 y ss.; E. Frank, «Die Begründung der mathematischen Naturwiss. durch Eudoxos» */La fundamentación de las ciencias matemáticas de la Naturaleza por medio de Eudoxo/* en: *Wissen, Wollen, Glauben*, 1955, 134 y ss.

16 Platón, *Protágoras* 318 E.

17 Merece la pena todavía leer el artículo de Usener «Organisation der wissensch. Arbeit» */Organización del trabajo científico/* en los *Vorträgen und Aufsätzen*, 1907, 67 y ss. Entre los opuestos a la fórmula de Usener habla sobre todo Jaeger, *Aristoteles*, 17; casualmente más fuerte en la negación E. Frank. Completamente equivocados andan E. Howald, *Die platonische Akademie und die moderne Universitas Litterarum*, 1921, y P. L. Landsberg, *Wesen und Bedeutung der platonischen Akademie /Esencia y significado de la Academia platónica/*, 1923.

18 P. Lang, *De Speusippi Academici scriptis* 7 y ss. sobre la *ὅμοια /igualdad.* Se han transmitido sólo los nombres de clases como *μαλακόστρακα /de cubierta blanda, malacostráceos/* y *πολύποδες /de muchos pies, pulpos/*. Pero es puro azar y un sistema seguro para inferir los «fragmentos característicos». Cfr. para ello E. Hambruch, «Logische Lehren der platonischen Schule» */Doctrinas lógicas de la Escuela platónica/* (*Programm Berlin*, 1904), 7 y ss.; J. Stenzel, *Zahl und Gestalt /Número y figura/* 1924, 11; *R.E.* III A, 1638 y ss. «Speusippos».

19 Los pasajes fundamentales para esta discusión se dan en el capítulo XV. Vid. en él también la exposición con A. Rehm, *Exakte Wissens.*, 12, y con H. W. Thomas, *Epekeina*, Disetac. München 1938, 83 y ss.

20 Cfr. para esto capítulo XV. Aristóteles, *De generat. et corrupt.* 330b 16 *Πλάτων ἐν ταῖς διαιρέσεσιν /Platón en las divisiones/*. R. Heinze, *Xenokrates* 68 y ss., 179 (frag. 53). Para ello H. Diels, *Elementum*, 1899, 21; W. Jaeger, *Aristoteles*, 326 y s.; H. Chernisss, *Aristotle's Criticism of Plato* I, 145 y ss. A. Rey, *La Science dans la Antiquité* IV, 1946, 24 (hay traducción al castellano en Uteha, México), sobre la óptica de la imagen del espejo en el *Timeo* (46 A-C): Le fait semble d'un grand intérêt historique. Il donne à penser que l'apriorisme des constructions mathématiques telles que les échafaude Platon, suivait une consultation très attentive de l'observation et de l'expérience. */El hecho parece de gran interés histórico. Da ocasión a pensar que el apriorismo de las construcciones matemáticas, como las que establece Platón, seguía una consulta muy atenta a la observación y a la experiencia/.*

21 V. Wilamowitz, *Platon*, II, 388 entiende así *Timeo* 40 D 2: «Sería ocioso hablar sobre eclipses de sol y de luna sin un modelo»; y añade además: «seguro que uno se encontraba en la Academia a disposición general». El *σφαιρίον /esferita/*, que se critica en la *Carta II*, 312 D 2, de Platón, pertenece también a esta parte. El Museo Nacional de Atenas conserva un modelo móvil de astros y un complejo sistema para contar el tiempo, que fue sacado del mar junto a Anticitera y datado entonces como de antes del 65 a.C., ahora en el 82: D. J. de Solla Price, «An Ancient Greek Computer» */Una computadora de la Antigua Grecia/*, *Scientific American* 1959, 60 y ss. Cfr. además R. S. Brumbaugh, «Plato and the History of Science», en *Studium Generale* 14, 1961, 520 y ss.

21a B. Schweitzer, *Plato und die bildende Kunst der Griechen /Platón y las artes plásticas de los griegos/*, 1953, ha tratado de dar una respuesta a esa pregunta: vid. en concreto 67 y ss.

22 Antífanes en Anteo, Efipo en Návago (Ateneo, XII, 545 A y XI 509 D. Alexis

en el Meropis y Anfis en el Deixidemo (Diógenes Laercio, III 27. 28). En las palabras de Anfis ὥσπερ κοχλίας σεμνῶς ἐπηρκὼς τὰς ὀφρῦς */alzando con dignidad las cejas como los caracoles/,* traducidas en el texto, que llegan a comparar, en grotesca hipérbole, las cejas arqueadas con los tentáculos del caracol, yo resaltaría el malentendido gracioso a que dan lugar sobre el que se refiere pacientemente J. J. Bernoulli, *Griechische Ikonographie,* 1901, II, 19. Oímos a Plutarco, *De adulatore,* c. 9, y *De audiendis poetis,* c. 8, que muchos discípulos gustaban de imitar la manera de andar inclinándose hacia adelante del maestro.

[23] *Carta VII* 326 A; cfr. arriba cap. I, pág. 3 y ss.

[24] Jaeger, *Aristoteles,* 271 y ss. La cuestión queda en cuánto de esta cepa ha permanecido siempre existente.

[25] Cfr. sobre ello los dos programas universitarios de Magburgo de 1836 de C. F. Hermann, recopilados en *Graeca Halensis,* 1913, 67, *passim;* vid. el registro de pasajes citados. O. Immisch, *Academia,* Freiburg, 1924, 12; W. G. Becker, *Platons Gesetze und das griechische Familienrecht /Leyes de Platón y el Derecho Familiar griego/,* 1932; P. Haliste, «Zwei Fragen zum Katasterwesen. Das Servitut der Wasserleitung in Platons Gesetzen» */Dos preguntas por la esencia del catastro. La servidumbre del control del agua en* Las Leyes *de Platón/, Eranos* 48, 1950, 93 y ss., 142 y s.

[26] La mayoría se encuentra reunida en Plutarco, *Adv. Colotem* c. 32. Cirene: Plutarco, *Ad principem inerud.* 1. Eliano, *Ver. Hist.* XII, 30. Megalópolis: Eliano, *op. cit.,* II, 42; Diógenes Laercio III, 23. Elide: Plutarco, *Praec. ger. reip.* 10, 15. Cfr. E. Meyer, *Gesch. des Altertums /Historia de la Antigüedad/* §§ 968 A, 976, 988. Además. J. Fernays, *Phokion,* 1887, 36 y ss.; v.Wilamowitz, *Platon* I, 698 y ss.(= I, 2a edic., 705 y ss.). Para el problema de Academia y Estado cfr. también P. Wendland, «Anfänge d. plat. Forschung» */Comienzos de la investigación platónica/* en *Nachrichten Gött. Ges.* 1910, 100; W. Jaeger, *Aristoteles,* 112 y ss.; G. R. Morrow, *Studies in the platonic Epistles /Estudios sobre las cartas platónicas/* 1935, 134 y ss.; B. Snell, *op. cit.,* 1955, 407; Ph. Merlan, «Isocrate, Aristotle and Alexandre the Great», en *Historia* 3, 1954, 60 y ss.

[27] τὴν ἀρχὴν τῆς βασιλείας Φίλιππος διὰ Πλάτωνος ἔσχεν */Filipo tuvo el comienzo de su poder real por medio de Platón/* Ateneo, XI, 506 E.

[28] Platón, *Carta VI.* La cita en Pollux, X 150, procede de una carta de esa correspondencia dirigida a Platón. Para ello: Dídimo, en Demóstenes 4, 60 y ss. Jaeger, *Aristoteles,* 115: «En la forma dulce de composición reconocemos de nuevo el pensamiento de Platón y de Dión». A. E. Taylor, *Plato, the Man and his Work /Platón, el hombre y su obra/,* 1927, 7 y ss.

[29] *Gorgias,* 468E-481 B. Bernays, *op. cit.,* 45 y ss. Para lo anterior: Ateneo, XI, 508 e y ss. y *Academicorum Index,* 35 Mekler. Vid. además Ingemar Dühring, «Chion of Heraclea, A novel in Letters» */Quión de Heraclea, una novela epistolar/* en *Acta Universitatis Gotoburgensis,* 58, 1951. Aquí hay que recordar que las luchas políticas todavía se encuentran vivas en la Academia de Arcesilao: Ecdemo y Megalófanes actúan en su patria Megalópolis y en Sición como derribadores de tiranos, en Cirene como fundamentadores de la εὐνομία. Cf. Plutarco, *Philopoimen* I, *Acad. Index* 116 M. En efecto, esa tradición política llega hasta tiempos tardíos. Se piensa en la Platonópolis de Plotino y se lee a Agathias II, 30, sobre la emigración de Damascio y de sus compañeros al reino sasánida porque ᾤοντο τὴν Περσικὴν πολιτείαν πολλῷ εἶναι ἀμείνονα */pensaban que la Constitución persa era, con mucho, mejor/.* Cfr. también G. Rulberg, «Neuplatonismus und Politik», *Symbolae Osl.* 1922, 1 y ss.

[30] Vid. Ed. Meyer, *Gesch. d. Alt.,* V 500 y ss.; Ed. Schwatz, *Charakterköpfe* I*/Personajes capitales/,* 1903, 64 y ss.; C. Ritter, *Platon* I, 1910, 136 y ss.; v. Wilamowitz, *Platon* I, 531 y ss. (=I, 2.ª edic., 537 y ss.); Renata von Schelika, *Dion. Die platonische Staatsgründung in Sizilien /Dión. La fundamentación platónica del Estado en Sicilia/,* 1934; H. Berve, «Dion», *Abh. Mainz* 1956; H. Breienbach, *Platon und Dion,* 1960. Cfr. C. M. Bowra, «Plato's Epigram on Dion's Death», /El epigrama de Platón sobre la muerte de Dión/, *AJP* 59, 1938, 394 y ss.; H. Herter, «Platons Dionepigram», *Rhein. Mus.* 92, 1944, 289 y ss.; H. Berve, *Gnomon* 35, 1963, 375 y ss.

[31] Zeller, *Ph. d. Gr.* II, 1^{4}, 431: «Una equivocación fue sólo que el filósofo se dejase llevar por la perspectiva de situar una realización política en Siracusa, y por ello apenas ha pagado bastante». En el extremo: Howald, *Platons Leben /Vida de Platón/.* Mucho más correctamente que la mayoría de los actuales juzga K. F. Hermann, *Geschichte und System der platon. Philosophie /Historia y Sistema de la Filosofía platónica/,* 1839, 66 y ss. Vid. actualmente Jaeger, *Paideia* III, 271 y ss., L.Wickert, «Platon und Syrakus», *Rhein. Mus.* 93, 1950, 27 y ss.

NOTAS AL CAPITULO V

[1] Cfr. M. Hölscher, «Der Logos bei Heraklit», *Varia Variorum* (Homenaje a Karl Reinhardt), 1952, 69 y ss. Allí se encuentra la bibliografía anterior. Al menos ya para Heráclito es exacto que «se debería atribuir un sentido inequívoco» al «lógos».

[1a] Vid. mi obra *Der Grosse Alcibiades* II, 1923, 29. Además *La República* 394 D; *Las Leyes* 667 A. En el *Protágoras* 361 A es ἡ ἄρτι ἔξοδος τῶν λόγων */la salida hasta ahora de los discursos/* una variante del, por otra parte, común ὁ λόγος o οἱ λόγοι. Otros pasajes, en P. Shorey, *What Plato said /Qué dijo Platón/,* 500; P. Louis, *Les Métaphores de Platon,* 1945, 43 y ss. En el *Teeteto* 173 C no dice Sócrates sino Teeteto: Nosotros somos dueños del lógos.

[2] Sobre la relación de los griegos con Oriente, en el libro citado de Spengler, *La decadencia de Occidente* II, 1922, 297 y ss. (Ese es el título de la traducción al castellano, Madrid 1934, 4 tomos; ed. reciente en dos.) R.Harder, «Bemerkungen zur griechischen Schriftlichkeit» */Anotaciones sobre el arte griego de escribir/* en *Die Antike* 19, 1943, 86 y ss.; E. R. Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter /Literatura europea y Edad Media latina/,* 1948, cap. 16: «El libro como símbolo»; W. Kranz, «Welt und Menschenleben im Gleichnis» */Mundo y vida humana en alegoría/, Wirtschaft und Kultursysteme /Sistema económico y cultural/,* recop. de G. Eisermann 1955, 181 y ss.; F. Dornseift, *Das Alphabet in Mystik und Magie /El alfabeto en la Mística y en la Magia/,* 1922. Libro y obra en el Orfismo: Eurípides, *Hipólito* 954 πολλῶν γραμμάτων τιμῶν καπνούς */estimando vapores de muchas letras/; Alcestis* 967, Θρῄσσαις ἐν σανίσιν τὰς Ὀρφεὺς κατέγραψεν */lo que Orfeo escribió en tablillas tracias/,* con un escolio de Heraclides Póntico. Demóstenes, *Pro Corona* 259: τῇ μητρὶ τελούσῃ τὰς βίβλους ἀνεγίνωσκες */leías a tu madre, en iniciación religiosa, los libros/.* Platón, *La República* 364 E: βίβλων ὅμαδον παρέχονται Μουσαίου καὶ Ὀρφέως */presentan una cantidad de libros de Museo y de Orfeo/.* Diógenes Laercio X, 4 (sobre Epicuro): σὺν τῇ μητρὶ περιιόντα αὐτὸν εἰς τὰ οἰκίδια καθαρμοὺς ἀναγιγνώσκειν */iba con su madre por las casuchas a leer ensalmos/* (A. Dieterich, *Kl. Schr.,* 1911, 452). A eso se ajustaban los libros de Oráculos, Báquicos y Sibilinos. Para este capítulo cfr. también A. Thibaudet, *La Campagne avec Thucydide* ^{6} 1922, 58 y ss. («La Grèce...la civilisation sans livres» */Grecia..., la civilización sin libros/)* se remite al *Fedro* y al contraste entre Platón y el platonismo. Para lo que sigue cfr. v. Wilamowitz, *Hellenistische Dichtung /Poesía Helenística/* I, 1924, 98.

[3] Cfr. H. v. Arnim, *Leben und Werke des Dio von Prusa /Vida y obra de Dión de Prusa/,* 1894, 14.

[4] Sobre la extensa bibliografía en la que la discusión se relaciona con la cronología del *Fedro,* vid. Th. Gomperz, *Pensadores Griegos,* II, 1903, 341, 375. L. Robin, *La théorie platonicienne de l'Amour /La teoría platónica del Amor/,* 96 y ss.; Wilamowitz, *Platon* II, cap. 10. G. Rudberg, «Isokrates und Platon», *Symb. Osl.* 1924; M. J. Milne, *A Study in Alcidamas,* 1924. W. Suess, *Ethos,* 1910, 34 y ss. a partir de la pretendida y real comunidad entre Isócrates, Alcidamante y Platón, reconstruye el sistema de Gorgias. Con ello, lo que para el 380 a.C. está lleno de sentido, estaría fechado con medio siglo de antelación.

[5] Cfr. *Carta VII,* 343 A ...εἰς ἀμετακίνητον, ὃ δὴ πάσχει τὰ γεγραμμένα τύποις */...en inmóvil, lo que precisamente experimenta lo escrito en los caracteres/.*

[6] Cfr. Isócrates, *Carta I,* 3. Isócrates concuerda bien, en la exigencia fundamental

de «no dejar nada en las cosas que estén fijas» (*μηδὲν τῶν ἐνόντων τοῖς πράγμασι παραλιπεῖν*, XIII, 9), con aquello que, en Platón, elogia el joven Fedro de su maestro Lisias (*τῶν ἐνόντων ἀξίως ῥηθῆναι ἐν τῷ πράγματι οὐδὲν παραλέλοιπεν* 235 B */nada de lo que merecería la pena decir había dejado en las cosas/*).

[7] Así J. Stenzel, Der Begriff... */El concepto de iluminación en Platón/*, *Kl. Schr.* 165 y ss.

[8] Para esto vid. cap. XIII.

[9] Resulta particularmente correcto lo que dice el escolio a la *Carta II*, 314 C: *ἐντεῦθεν δηλοῦται διὰ τί ὁ Πλάτων ἐν ταῖς βίβλοις αὐτοῦ μηδὲν διαλέγεται /Ahí se demuestra por qué Platón no entra en la conversación de sus obras/*. El escolio (*Appendix Platonica*, edic. C. Fr. Hermann, pág. 390) falta en los *Scholia Platonica*, edic. W. C. Greene (1938), porque sólo se encuentra en un manuscrito del siglo xv. Cfr. L. Edelstein, «Platonic Anonymity», *AJP* 83, 1962, 7 [17]. El escolio podría ser tardío, por eso diría entonces lo correcto. A fines del siglo xv se citaba ese pasaje de la carta socrática con un *θρυπτόμενος πρὸς τοὺς καλοὺς φησι /habla como si se dirigiera a los escogidos/* (*Epistolographi Graeci*, ed. Hercher 622). Eso es arbitrario y nuestra interpretación no puede tenerlo en cuenta.

[10] *κεῖται δέ που ἐν χώρᾳ τῇ καλλίστῃ τῶν τούτου /se encuentra en el más bello de los territorios de éste/*, el sujeto para está frase tiene que ser *τὸ σπουδαιότατον /lo más afanoso/*. Cfr. con eso Aristóteles, *De part. animal.* I, 5, 645a 25: *οὗ δ᾽ ἕνεκα συνέστηκεν ἢ γέγονε τέλους* [sobrent. «las cosas de la Naturaleza»] *τὴν τοῦ καλοῦ χώραν εἴληφε /A causa de que se mantienen o han llegado al final, [las cosas de la Naturaleza] han obtenido el espacio de lo bello/*.

[11] Se compara también *Fedro* 258 A y ss., en donde, a partir de la misma estructura de pensamiento, se aplica el nombre de «logógrafos» a los que dan leyes.

[12] 293 D. *ἐπιστήμῃ καὶ τῷ δικαίῳ προσχρώμενοι /haciendo un uso distinto del conocimiento y de lo justo/*. 297 B *τὸ μετὰ νοῦ καὶ τέχνης δικαιότατον ἀεὶ διανέμοντες τοῖς ἐν τῇ πόλει σῴζειν τε αὐτούς... καὶ ἀμείνους ἐκ χειρόνων ἀποτελεῖν κατὰ τὸ δυνατόν /siempre distribuyendo lo más justo, con inteligencia y arte, a los de la ciudad para que ellos vivieran... y se convirtieran en mejores desde peores, en la medida de lo posible/*.

[13] *οὐκοῦν ἀδύνατον εὖ ἔχειν πρὸς τὰ μηδέποτε ἁπλᾶ τὸ διὰ παντὸς γιγνόμενον ἁπλοῦν /¿Acaso no es imposible que esté bien hacer sencillo lo que se convierte en totalmente simple, ante lo que nunca es sencillo?/*, 294 C.

[14] *δῆλον ὅτι πᾶσαί τε αἱ τέχναι παντελῶς ἂν ἀπόλοιντο ἡμῖν καὶ οὐδ᾽ εἰσαῦθις γένοιντ᾽ ἄν ποτε διὰ τὸν ἀποκωλύοντα τοῦτον ζητεῖν νόμον. ὥστε ὁ βίος ὢν καὶ νῦν χαλεπὸς εἰς τὸν χρόνον ἐκεῖνον ἀβίωτος γίγνοιτ᾽ ἂν τὸ παράπαν /está claro que todas nuestras artes desaparecerían completamente y no resurgirían de nuevo por la ley que trata de impedirlo; de forma que la vida, que ya es actualmente difícil, se convertiría en ese tiempo en imposible de ser vivida/* 299 E.

[15] 295 E: *γράψαντι καὶ ἄγραφα νομοθετήσαντι /para el que escribe y para el que instruye leyes no escritas/*. 299 D: *γράψαντας ἐν κύρβεσί τισι καὶ στήλαις, τὰ δὲ καὶ ἄγραφα πάτρια θεμένους ἔθη /escribiendo en columnas y estelas, y, en cambio, estableciéndolas, sin escribir, como costumbres patrias/*. 299 D *γεγραμμένα καὶ πάτρια ἔθη κείμενα /existen las escritas y las costumbres patrias/*. Cfr. R. Hirzel, «Agraphos nomos» */Ley no escrita/*, *Abh. Sächs. Ges.* XX, 1, 1903, 19.

[16] Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, proverbio 94: «Madurez del hombre: eso quiere decir que había vuelto a encontrar lo serio, lo que se tenía de niño en los juegos».

[17] Más allá de la perplejidad de los intérpretes, enseña la nota de Adam a 595 A. Si se interpreta (con Zeller, II, 1, 556 y otros) como adición el episodio en el que Platón responde a los ataques críticos contra el segundo y tercer libros, de esta manera ese entresacar de la obra de arte es, como siempre, un intento con medios inservibles. Frente a ello, G. A. Finsler, *Plato und die aristotel. Poetik /Platón y la Poética de Aristóteles/*, 1900, 227, intenta captar el significado inmanente del episodio. Cfr. J. Tate, «Imitation in Plato's Republic» */La imitación en* La República *de Platón/*, *Class. Quart.* 22, 1928, 16 y ss., sobre los dos tipos de «mímesis».

[18] Esto se ha dicho con frecuencia, por ej. por Ed. Müller, *Ges. d. Theor. der Kunst b. d. Alten, /Hist. de la teoría del Arte en los Antiguos/* I, 1834, 27; Walther, *Ges. d. Aesthetik im Altertum, /Hist. de la Estética en la Antigüedad/*, 1893, 169 y s.; E. Cassirer, «Eidos und Eidolon», *Vortr. Bibl. Warburg* 1922-23, 26; B. Schweitzer, *Platon u. d. bildende Kunst, /Platón y las Artes Plásticas/*, 11 y s. Cfr. E. Panofsky, «Idea», *Stud. d. Biblio. Warburg*, 1924, 1 y ss.; Jolles, *Vitruvs Aesthetik* 51 y ss.; B. Schweitzer, «Xenocrates von Athen», *Anuario Königsberger Gelehrte Gesell.* 9, 1932, 9 y ss.; P - M Schuhl, *Platon et l'art de son temps*, 1933; W. J. Verdenius, «Platon et la poésie», *Mnemosyne* 1945, 118 y ss., «Mimesis», *Philosophie Antiq.* 1949; H. F. M. Broos, «Plato and Art», *Mnemosyne* 1951, 113 y ss.; R. C. Lodge, *Plato's Theory of Art*, 1953; T. Moretti Constanzi, *L'Estetica di Platone*, 1948; E. Huber-Abramowicz, *Das Problem der Kunst bei Platon /El problema del Arte en Platón/*, 1954; H. J. Kramer, *Arete b. Platon und Aristoteles*, 1959. Se encuentra en oposición a mi visión de conjunto la investigación que se deduce de R. G. Collingwood, «Plato's Philosophy of Art», *Mind* 34, 1925, 154 y ss.

[19] Cfr. para esto 484 CD, 500 E, Aristóteles, *Política* VIII 5, 7, 1340a 36...*δεῖ μὴ τὰ Παύσωνος θεωρεῖν τοὺς νέους ἀλλὰ τὰ Πολυγνώτου κἂν εἴ τις ἄλλος τῶν γραφέων ἢ τῶν ἀγαλματοποιῶν ἐστιν ἠθικός /Es necesario que los jóvenes no contemplen las obras de Pausón sino las de Policleto, aunque cualquier otro pintor o escultor fuese moral/*.

[20] Cfr. Helbig, «Zeuxis und Parrasios», *J. F. Phil.* 1867, 649 y ss. (662: «Ellos aparecen completamente como hombres de aquel tiempo y recuerdan vivamente a los representantes más característicos y universales de las nuevas directrices: a los sofistas»). E. Pfuhl, *Malerei und Zeichnung der Griechen /Pintura y dibujo entre los griegos/*, 1923, 620 y s., 674 y ss.

[21] Cfr. mi artículo «Die griechische Tragödie und das Tragische», *Die Antike* I y II, 1925/26.

[22] Se repara en el sobresaliente y durante mucho tiempo no muy aprovechado capítulo XIII de la obra Περὶ ὕψους */Sobre elevación/*. En *La República* 378 E y s. dice Sócrates: *ὦ Ἀδείμαντε, οὐκ ἐσμὲν ποιηταὶ ἐγώ τε καὶ σὺ ἐν τῷ παρόντι, ἀλλ᾽ οἰκισταὶ πόλεως /Amigo Adimanto, no somos tú y yo, por el momento, poetas, sino fundadores de una ciudad/*. Ese «por el momento» podría apuntar a otra época en la que Sócrates fue efectivamente «poeta».

[23] El *Timeo* tiene mucho de un «juego» semejante y, de acuerdo con R. Reitzenstein («studien zum antiken Synkretismus» */Estudios sobre el sincretismo en los antiguos/*, *Stud. Bibl. Warburg*, 1926, 35, 145), si no se lee correctamente, se encuentra «completamente disminuido» en el diálogo el carácter de la *παιδεία*.

[24] *Las Leyes* VII, 803 B: *ἔστι δὴ τοίνυν τὰ τῶν ἀνθρώπων πράγματα μεγάλης μὲν σπουδῆς οὐκ ἄξια /Pues bien, entonces los hechos de los hombres no merecen gran esfuerzo/*. Cfr. con I, 644 D. *La República* X, 604 B: *οὔτε τι τῶν ἀνθρωπίνων ἄξιον ὂν μεγάλης σπουδῆς /ni una sola cosa de los humanos es digna de un gran esfuerzo/*. Para nuestro problema vid. E. Zeller, Platon. Stud. 1869, 73; v. Wilamowitz, *Platon* I, 448, 686 (= I, 2.ª edic., 453, 693). J. Bruns, *Platos Gesetze /Leyes de Platón/*, 1880, 93 y ss. rechaza esta opinión como no platónica y se la atribuye a Filipo de Opunte.

[25] Cfr. para lo que sigue los *προλεγόμενα τῆς Πλάτωνος φιλοσοφίας /Prolegómenos a la Filosofía de Platón/* pág. 209 Hermann. Tal vez ha pertenecido a ellos el tratado Περὶ τοῦ γραφεῖν */Sobre la escritura/* del catálogo de obras de Jenócrates, Diog. Laercio IV, 12.

[26] Cfr. para este capítulo el importante informe de C. F. Hermann «Ueber Platons schriftellerische Motive» */Sobre los motivos de la escritura platónica/* 1839 (*Obras Completas* 1849, 281 y ss.). Incluso su periodización de las obras platónicas es sorprendentemente correcta; así ha fechado el *Fedro* en la época tardía de Platón. Contra Hermann se vuelve H. E. Chaignet, *Les Ecrits de Platon*, 1871, 469 y ss.; pero su «simplicité naïve et gauloise» */sencillez ingenua y gala/* («Platon a écrit parce qu'il lui a plu d'écrire» */Platón ha escrito porque le ha dado la gana de escribir/*) no sólo ha parecido insuficiente a la seriedad alemana, incluso A. Thibaudet (vid. más arriba, nota 2)

ha criticado ampliamente esto. Importante para el objetivo del capítulo V es H.- G. Gadamer, *Plato und die Dichter /Platón y los poetas/*, 1934, y mucho en R. Schaerer, *La Question platonicienne. Etude sur les rapports de la pensée et de l'expression dans les Dialogues /La cuestión platónica. Estudio sobre las relaciones entre el pensamiento y la expresión en los Diálogos/*, Neuchâtel, 1938; además, Ph. Merlan, «Platons Form der philosoph. Mitteilung» */La forma platónica de la participación filosófica/ Hermaion*, fasc. 10, Leopoli, 1939; «Form and Content in Plato's Philosophy» */Forma y contenido en la fil. de Platón/, Journ. Hist. of Ideas* 8, 1947, 406 y ss.; G. J. de Vries, *Spel bij Plato*, Amsterdam 1949.

NOTAS AL CAPITULO VI

[1] Cfr. para esto G. Misch, *Gesch. d. Autobiographie /Hist. de la Autobiografía* I², 1931, cap. 1; A. v. Blumenthal, *Die Schätzung des Archilochos im Altertume /La valoración de Arquíloco en la Antigüedad/*, 1922, 7 y s.; B. Snell, *op. cit.*, 1955, cap. IV; H. Fränkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentum /Poesía y Filosofía de la Grecia temprana/* 1951, 652, 658.

[2] Arquitas, frag. 1: *καλῶς μοι δοκοῦντι... /me parece bien/*. Diógenes de Apolonia, frag. 1: *λόγον παντὸς ἀρχόμενον δοκεῖ μοι χρεὼν εἶναι... /me parece que es útil al comenzar todo discurso.../*. Hipócrates, Περὶ ἀέρων */Sobre aires/*, cap. 3: *ἐγὼ φράσω σαφέως /Yo explicaré con claridad/*; Προγνωστικόν */Pronósticos/*, cap. 1: *τὸν ἰητρὸν δοκεῖ μοι ἄριστον εἶναι... /me parece que el mejor médico es.../*; Περὶ διαίτης */Sobre régimen de vida/*, cap. 2: *πολλὰ ἑτεροίως γιγνώσκω ἢ ὡς ἐκεῖνοι ἐπεξῆσαν /conozco muchas cosas de distinta manera a como aquellos tratan/*. Hipias, frg. 6: *ἐγὼ δὲ ἐκ πάντων τούτων τὰ μέγιστα καὶ ὁμόφυλα συνθεὶς τοῦτον καινὸν καὶ πολυειδῆ τὸν λόγον ποιήσομαι /y yo, reuniendo lo mejor y más coherente de todos estos, haré nuevo y muy sugerente ese discurso/*. Ps. Hipócrates, Περὶ τεχνης */Sobre el oficio/* cap. 1: *εἰσί τινες οἵ... ἐμοὶ δὲ... /Hay algunos que..., pero a mí.../*.

[3] Parece que no han existido nunca los escritos doctrinales de estilo más aristotélico, de los que —apoyándose en el tratamiento serio de esa cuestión por W. Jaeger, *Stud. z. Entstehungsgesch. d. Metaphysik d. Aristoteles /Estudios para la Hist. del desarrollo de la Metafísica de Aristóteles/*, 1912, 131 y ss.— habla J. Stenzel, *Zahl u. Gestalt bei Platon u. Aristoteles*, 1924, 1. Si existen diferentes refundiciones de *ἄγραφοι συνουσίαι περὶ τἀγαθοῦ /Sesiones no escritas sobre el bien/*, parece que de esta manera se sigue de ello que no se dio ningún borrador genuino de Platón que, por otra parte, sólo hubiera sido accesible a los discípulos. Aristóteles, *Física* 209b 14: *[Πλάτων] ἐν τοῖς λεγομένοις ἀγράφοις δόγμασιν /[Platón] en las llamadas sentencias no escritas/* no habla en absoluto por Stenzel. Cfr. H. Cherniss, *The Riddle of the Early Academy /El enigma de la Academia Antigua/*, 1945, 1 y ss.; H. Leisegang, «Platon», *R.E.* XX, 2520; sir David Ross, *Teoría de las ideas de Platón*, trad. J. L. Díez Arias, ed. Cátedra, Madrid, 1986, pág. 170 y ss. (ed. original Oxford 1951, 147 y ss.). Finalmente, y de lo más extenso, H. J. Krämer, «Arete bei Platon und Aristoteles», *Abh. d. Heidelberger Akademie*, 1959, cap. III, 3 y cap. IV. Krämer comprueba que no se trata, como se había anunciado a veces, de una lección aparte del viejo Platón sobre el bien, sino de «un típico precedente». Podría, a su vez, ser cuestionable si Platón aportaba, sin duda, «semejante sarta de conversaciones» para «un uso regular». ¿Y no se tiene que hablar aquí bastante del «Platón esotérico»? ¿No parece como un irónico entrelazamiento de esotérico y exotérico? El relato de Aristoxeno, *Armónica* 44, 5 y ss. = Krämen, 405 [35], (*τοὺς πλείστους τῶν ἀκουσάντων...προσιέναι γὰρ ἕκαστον /La mayoría de los que escuchaban...; pues dejaba aproximarse a cada uno/*) habla en efecto de una «lección abierta», que luego sería sin duda llevada a lo esotérico.

[4] E. Buschor en el texto de Furtwängler-Reichholds *Griechischer Vasenmalerei /Pintura griega de vasos/*, III, pág. 155: «Las personalidades dirigentes no han entrado frecuentemente a formar parte de la pintura de vasos. Pero también en la plástica se encuentran rara vez. Incluso aquí predomina la misma decadencia del "tempo". Falta el ímpetu propiamente innovador y también los relieves bellos en particular, pues incluso un maestro como Timoteo y Cefisodoto no podría en ello hacer olvidar que entre las creaciones de la escuela de Fidias y las obras juveniles de Escopas y Praxiteles hay una especie de valle. Como si el arte hubiera contenido el aliento, mientras que en otros campos hay un gran genio que cambia el rostro de la Antigüedad y de la Humanidad: Platón».

[5] «Las vueltas son seguramente con frecuencia la única relación posible, en la Naturaleza productiva, con el objetivo», Franz Marc, *Cartas*, 1921, 43.

[6] Para E. Howald, *Platons Leben /Vida de Platón/*, 1923, es el encuentro con Sócrates el primer puente en la línea de vida prefigurada. Con ello se resuelve una visión parcial de Nietzsche: «¿Le ha echado a perder el malvado Sócrates?», Prólogo de *Más allá del bien y del mal* (cfr. K. Hildebrandt, *Nietzsches Wettkampf mit Sokrates u. Platon /La lucha de N. con Sócrates y Platón/*, 1923, 73, 96). Para el cap. VI cfr. K. Joël, *Gesch. d. Ant. Ph. /Hist. de la Fil. Antigua/* I, 1921, 271 y ss.; A. Diès, *Autour de Platon /Alrededor de Platón/*, 1927, II «Sócrates»; J. Stenzel, «Sokrates», *R.E.* III A 811 y ss.; A.-K. Rogers, *The Socratic Problem*, 1933; H. Kuhn, *Sokrates*, 1934; E. Spranger, «Sokrates», *Antike* 7, 1931, 271 y ss.; Alain (Emile Chartier), *Idées*, 1932, 9 y ss.; E. Edelstein, *Xenophontisches u. Platonisches Bild d. Sokrates /Imagen de S. en Jenofonte y en Platón/*, 1935; V. Martin, «Le Problème du Socrates historique», *Rev. d. Théolog. et d. Philos.*, 1935, 217 y ss.; R. Schaerer, *La Question platonicienne*, 1938, 170 y ss.: el retrato de Sócrates; W. Jaeger, *Paideia* II, 1944, 59 y ss.; V. de Magelhâes-Vilhena, *Le Problème de Socrate*, 1952 (recensión de O. Gigon en *Gnomon* 27, 1955, 255 y ss.). Resulta un defecto fundamental en el estimable libro de O. Gigon, *Sokrates. Sein Bild in Dichtung und Geschichte /Sócrates. Su imagen en la poesía y en la Historia/*, Bern, 1947, el que se enfrenten los diálogos a lo socrático, como literatura a las, así llamadas, informaciones históricas; sin embargo se encuentra orientado a la certeza documental —¿qué quedaría entonces de Tucídides?— y su idea de «literatura» se parece a lo que en inglés se denomina «fiction». Así sucedería que lo que se sabe supuestamente sobre el Sócrates histórico se podría reunir en media página como una especie de retahila de hechos aislados sin conexión (pág. 64), entre los que él «habría retenido en la memoria un final que no era el acostumbrado» (pág. 14). Pero en absoluto se tiene que preguntar a Platón sobre el Sócrates real, como por ejemplo acerca de la actuación de Sócrates como pritano */Miembro de la comisión permanente del gobierno/* en el proceso de las Arginusas, que sería Historia, pero no su negativa contra la orden de los Treinta de que interviniese en la detención de León de Salamina. ¿Por qué? Porque sobre el primer hecho Jenofonte en las *Helénicas*, por tanto en una obra de Historia, tiene también tres líneas, mientras que el segundo «sólo» fue conservado en la *Apología* y en la *Carta VII* de Platón. Gigon sabe que Sócrates es una «fuerza primitiva». Pero ¿cómo entonces se podría echar a un lado «en cerrada resignación» la pregunta por la esencia histórica de esa fuerza primitiva (pág. 14)? Asimismo también se olvida entre los textos el testimonio de la imaginería plástica: la imagen de Sócrates ocupa un lugar importante en la Historia del retrato griego (K. Schefold, *Die Bildnisse der antiken Dichter, Rechner und Denker /Los retratos de los antiguos poetas, oradores y pensadores/*, Basel, 68 y s., 82 y ss. Nosotros, además de ello, sabemos cómo se movía Sócrates: *βρενθυόμενος καὶ τὠφθαλμὼ παραβάλλων /estirándose y volviendo la vista*. Platón, en su *Banquete* (221 B), no habría tomado esta característica, a partir de *Las Nubes* (361) de Aristófanes, si con ella no hubiera cogido algo de la apariencia real del hombre. Y el mismo modo de moverse, o uno muy parecido, le pone Platón en el *Fedón* 103 A 11: *παραβάλλων τὴν κεφαλὴν /volviendo la cabeza/*. Cfr. también 86 D 5. También depende en conjunto de este hecho el que la ciencia de la Fisiognomía alcance su origen en Sócrates. Cfr. *Scriptores Physiognomici*, recop. R. Foerster I, 1893, p. VII y ss. Aristoxeno, *βίος Σωκράτους /Vida de Sócrates = Frag. Hist. Graec.* II, 280, frg. 28. U. v. Wilamowitz, *Antigonos von Karystos*, 1881, 148. Todavía más radical que Gigon (él mismo ha moderado su radicalismo en la recensión a Magalhâes-Vilhena) es A. H. Chroust, *Socrates. Man and Myth /Sócrates. Hombre y mito/*, 1959, 79 y s.: «We ought, at last, to be honest with ourselves

and frankly admit that we possess no knowledge whatever about the historic Socrates» */Tenemos que ser, por fin, honrados con nosotros mismos y admitir francamente que no poseemos ningún tipo de conocimiento sobre el Sócrates histórico/.*

[7] También falso: Horneffer, *Plato gegen Sokrates /Platón contra Sócrates;* príncipe S. Trubetzkoy, *Hermes,* 1905, 636 (tomado de una nota de Wladimir Solowiow); A. Gercke, «Eine Niederlage des Sokrates» */Una derrota de Sócrates/, Neue Jahrb.* LVII, 1918. Ha llegado con más fuerza a este pensamiento J. Stenzel, «Zur Logik des Sokrates», en *Kl. Schr. z. griech. Philos.*, 1957, 56: «Sin duda la exposición objetiva con el círculo socrático de problemas podría haber sido siempre más seria para Platón que la contienda literaria en sí misma. Así se quedaría aquel diálogo platónico en una exposición con el propio Sócrates». En esa ampliación quedaría lleno de sentido el pensamiento de: en tanto que cada diálogo es una exposición de Platón consigo mismo, es también una con el Sócrates que hay en él.

[8] Grote creía que Platón habría pretendido identificar al Ateniense de *Las Leyes* con Sócrates y que no lo había hecho expresamente en ellas porque Sócrates, como comúnmente se sabe, no había estado en Creta. (Citado por W. D. Ross, *Aristotle's Metaphysics /Metafísica de Aristóteles/* I, 1924, pág. XL). Contra esto hay que decir que la traslación de la conversación a Creta no ha traído consigo el encuentro del interlocutor principal; hubiera resultado lo mismo encontrar otro escenario. Más bien hay que pensar en la traslación a Creta y en la introducción del Ateniense como en un acto de creación unitario.

[9] Aquí se encuentran dos formulaciones, en vez de muchas, para las opiniones contrapuestas: P. Wendland, *Die Aufgaben der platon. Forschung. Nachr. Goett. Ges. /Las tareas de las investigaciones platónicas.../*, 1904, 104: «Seguramente traiciona ese cambio de papeles la clara conciencia de Platón para la distancia, aumentada por su propio desarrollo progresivo, de la ética socrática del concepto y por la imposibilidad de hacer de Sócrates el portador, durante tan largo tiempo, de su propio mundo de pensamientos». G. Ryle, «Plato's *Parmenides*», *Mind* 48, 1939, 130: «So slight a part does Socrates play in the *Parmenides, Sophist* and *Politicus*... that the natural inference would surely be that Plato had discovered that certain important philosophic truths or methods were to be credited not to Socrates but to the Eleatics. Zeno is the teacher now and not Socrates» */Sócrates puede desempeñar una parte tan ínfima en el* Parménides, Sofista *y* Político *que la deducción natural podría ver seguramente que Platón había descubierto cómo algunas verdades y métodos filosóficos deberían ser acreditados no a Sócrates sino a los eléatas. Ahora el maestro es Zenón y no Sócrates./*

[10] Cfr. L. Couturat, *De Platonicis mythis,* 1896, 32 y ss.; E. Howald, Εὐκὼς λόγος */Logos naturali/, Hermes* LVII, 1922, 63 y ss.

NOTAS AL CAPITULO VII

[1] Goethe, al final del artículo «Plato als Mitgenosse einer christlichen Offenbarung» */Platón como compañero de una revelación cristiana/* (1796), *Ausgabe letzter Hand /Trabajos de última mano/* 46, 29 = E. Grumach, *Goethe und die Antike* II, 762.

[2] Thomas Mann, «Ironie und Radikalismus» en *Betrachtungen eines Unpolitischen /Consideraciones de un apolítico/,* 1918, 587 y ss.; *Bemühungen /Afanes/* 1925, 56, 137 y ss.; *Lotte in Weimar /Carlota en Weimar/* 1940, 86 y ss. Thomas Mann, en una carta al autor fechada el 24 de agosto de 1948, dice: «La ironía —yo siempre considero todavía que la mejor expresión de Goethe sobre ella es "Ironía es la sal fina que hace a lo servido en la mesa, en primer lugar y sobre todo, comestible"». «Thomas Mann, Humor and Ironie» en *Nachlese /Añadidos/* 1956, 166 y ss.

[3] Jean Paul, *Vorschule der Aesthetik /Curso preparatorio de Estética/* § 38; *Wahlkapitulationem zwischen Vulkan und Venus /Capitulaciones electorales entre Vulcano y Venus/,* cap. 9. Los aforismos más importantes de Schlegel serán citados más tarde. En la temprana obra de Kierkegaard *On Begrabet Ironi med stadigt Hensyn til Socrates /Sobre el concepto de ironía desde ahora hasta Sócrates/,* Kopenhagen, 1841 (trad. al alemán de H. H. Schaeden, 1929) la rigidez hegeliana de la formación del concepto —«La nada sin fin de la ironía», ironía como «La absoluta negatividad sin fin»— ha prevalecido a partir de un abundante examen profundo del irónico nato. Para eso cfr. R. Schotländer, «Soeren Kierkegaards Sokratesauffassung» */Consideración de Sócrates en S. Kierkegaard/, Philos. Anzeiger* 4, 1930, 27 y ss.. La ironía socrática fue caracterizada por E. Schwatz, *Charakterköpfe* I, 1903, 51, atinadamente, como «la variedad individual de una planta auténticamente ateniense, cultivada en el suelo de la democracia». En este sentido lo mejor sobre ello es lo que la ciencia últimamente ha dicho sobre ironía, desde el país de la «exposición débil» (understatement): J. A. K. Thomson, *Irony,* 1926. Cfr. también K. Jaspers, *Philosophie* II, 1932, 284 y ss.; R. Schaerer, *La Question platonicienne,* 1938, cap. I,4, «La sincérité et l'ironie»; vid. también 168, 176, 258; K. Jaspers, *Die Grossen Philosophen* I, 1957, 267 y ss. R. Robinson, en *Plato's Earlier Dialectic /Dialéctica temprana de Platón/,* 1941, 1953, 8 y ss., muestra como ha podido llegar a ser mal entendida la ironía. Para eso mi artículo en *Class. Philol.* 40, 1945, 255.

[4] Teofrasto resulta del todo valioso para esto porque él ha alejado de aquí por completo, o sea, con plena conciencia, la imagen de Sócrates, pero también para entenderla luego, en primer lugar, correctamente, si se reconoce eso. Se podría conjeturar, en contraste con las descripciones del «eiron» de Aristóteles (*Et. Nicóm.* 4, 13, 1127a, 22 y ss., b 22 y ss.) y de Aristón (cfr. Chr. Jensen, *Hermes* 46, 1911, 343 y ss.) en el *περὶ κακιῶν /Sobre malvados/* de Filodemo, pág. 38 Jensen. Para ello L. Schmidt, «Commentatio de εἴρωνος notione apud Aristonem et Theophrastum» */Comentario a la noción de «eiron» en Aristón y Teofrasto/, Index Lect.Marburg.* 1873; W. Büchner, «Ueber den Begriff der Eironeia» */Sobre el concepto de Eironeia/, Hermes* 76, 1841, 339 y ss.

[5] Kierkegaard, *op. cit.*, pag. 48: «Justamente porque es la esencia de la ironía el nunca desenmascararse y porque, por la otra cara, es asimismo esencial una moderación de Proteo para cambiar la máscara, por esa razón tendría necesariamente que producir de esta manera mucha pesadumbre al joven enamorado (Nota. El irónico alza al individuo de la existencia inmóvil. Eso es la liberación. Pero luego lo deja suspendido lo mismo que, en la leyenda, el ataúd de Mahoma se encuentra suspendido entre dos imanes, uno que atrae y otro que repele.) Pero, así como tiene ella en sí misma algo que repele, de inmediato posee algo extraordinario seductor y encantador» (pág. 39 en la traducción alemana).

[6] *Obras* XIV, 59 y ss. En la sucesión de Hegel, por ejemplo W. Windelband, *Lehrbuch d. Gesch. d. Ph. /Manual de Hist. de la Fil./*, 78, la polémica de Hegel contra el concepto romántico de ironía alcanza en realidad sólo a su degeneración nihilista. El conde York a Dilthey (*Correspondencia* 1923, 216): «La repetición del no-saber socrático (por medio de Platón) no constituye ironía alguna —frente a la consideración romántica— sino pura verdad, pues saber, según el ingenio griego, determina ónticamente». Aquí sorprende el contraste que se establece entre ironía y verdad. ¿Qué es lo que sería más verdadero —a pesar de Aristóteles— que, asimismo, la ironía? Cfr. todavía F. Ast, *Platons Leben und Schriften /Vida y obras de Platón/,* 1816, 100, en donde se nota la proximidad de lo romántico. Sobre la ironía romántica en relación y oposición con la socrático-platónica habla M. Brod, Heine, 1934, 289 y ss. Vid. también O. F. Watzel, *Deutsche Romantik /Romanticismo alemán/,* 1908, 32 y ss.

[7] *Maximen und Reflexionen, Schr. d. Goethe Gesell.,* tomo 21, 1907, n.1198.

[8] *Prosaische Jugendschriften /Escritos de juventud en prosa/,* recop. por Minor, II, 392.

[9] *Lyceumsfragment /Fragmento del Liceo/,* 108, *Pros. Jug.* II, 199. Cfr. Schlegel «Athenäumsaufsatz über die Unverständlichkeit» */Artículo de Ateneo sobre lo incomprensible,* ídem 386 y ss. H. Gundert, «Enthusiasmos und Logos bei Platon», Lexis 2, 1949, 46, sobre discursos filosóficos: «Sería visible su entusiasmo sólo verdaderamente en un dicho que es entusiástico en sí, pero es verdadero sólo en la ironía con la que el "lógos" de ese dicho se sustrae, a su vez, a su propia intervención».

[10] εἰ μὲν ἔστιν ἃ θρυλοῦμεν ἀεί, καλόν τέ τι καὶ ἀγαθὸν καὶ πᾶσα ἡ τοιαύτη οὐσία

/Si es que existe aquello que estamos continuamente repitiendo, es algo bello y bueno y toda la esencia semejante/ 76 D. εἶμι πάλιν ἐπ' ἐκεῖνα τὰ πολυθρύλητα */Iré de nuevo a aquello tantas veces repetido/*, 100 B.

[11] Vid. capít. III.

[12] Cfr. O. Apelt, «Die Taktik des platonischen Sokrates» */La táctica del Sócrates platónico/, Platonische Aufsätze /Artículos de Platón/*, 1912, 105 y s.; para el capít. «Ironía» cfr. también el artículo de Apelt sobre el humor en Platón, *ibid.* 72 y ss.; también Harald Höffding habla del humor en Platón y, asimismo, E. Bethe, *Die griechische Dichtung /La poesía griega/*, 1929, 258. Pero el humor presenta una concepción de la personalidad por completo diferente. Sobre eso apuntan las últimas frases de Kierkegaard, *op. cit.*, trad. alemana, 275. Para eso R. Bultmann, *Glauben und Verstehen /Creer y entender/* II, 1952, 208 y ss., sobre el humor como «secularización de la sensibilización cristiana del sufrimiento». Cfr. también Thomas Mann, «Humor und Ironie», *Nachlese*, 1956, 166 y ss.

[13] Sobre Diotima vid. W. Kranz, *Die Antike* 2, 1926, 313 y ss.; *Hermes* 61, 1926, 437 y ss.; G. Krüger, *Einsicht und Leidenschaft /Comprensión y pasión/* 1939, 142 y ss.; *ibidem* pág. 145: «Diotima es incomparablemente más que Sócrates, seguramente por eso la sabiduría mística es más que la pregunta espontánea por ella». Asimismo no hay que perder de vista que Platón nos muestra a Diotima sólo a través del discurso irónico de Sócrates y que Sócrates murió por la libertad de preguntar. Kranz cree en la historicidad de Diotima, y el aplazamiento de la peste (201 D) suena, de hecho, a dato histórico (Krüger). Pero entonces también es «la figura real de la sacerdotisa sin significación para la obra» (Kranz). Cfr. L. Robin, *Platon*, col. Budé, IV, 2, 1949, pág. XXII y ss. Un bajorrelieve ático de una sacerdotisa, de en torno al 420, ha sido interpretado como de Diotima: H. Moebius, *Jahrb. d. Arch. Inst.* 49, 1934, 58; K. Schefold, *op. cit.*, 1943, 36. Fantasioso, pero digno de ser leído, es R. Godel, «Socrate et Diotime», *Bullet. Assoc. G. Budé* XIII, 1954, 3 y ss.

[14] El *Filebo* está lleno de tales cambios de peso irónicos. vid. nuestro tomo III, cap. 28.

[15] Wilamowitz, *Platon* I, 554 = I, 2.ª edic., 560, construye lo que el Filósofo debería haber contenido. E. Salin, *Platon u. d. griech. Utopie /Platón y la utopía griega/*, 1921, 57, ve en la renuncia al Filósofo la prueba de que lo esencial ya había sido dicho. El *Filósofo* sustituido por el *Timeo:* W. Theiler, *Museum Helveticum* 9, 1952, 66, nota 7. Más sobre esto en el tomo III, 261 y 478. Cfr. finalmente las ingeniosas anotaciones, demasiado ingeniosas a veces, sobre el *Filósofo* de H. J. Krämer, *Arete b. Platon u. Aristoteles*, 1959, 247 y ss., 316 y s. Mi tesis sobre la «ironía sin palabras» no ha sido considerada por Krämer. H. Cherniss, *Lustrum*, 1959/4, 146.

NOTAS AL CAPITULO VIII

[1] Herman Grimm, *Goethe*, 1894, 322: «Los antiguos conocían sólo el paisaje como fondo de las acciones humanas: les faltaba el concepto de aislamiento en sí mismo». G. Simmel, *Rembrandt*, 1919, 77: «Los elementos fueron figurados, entre los clásicos, como si ellos tuvieran que provocar en un contemplador típico la impresión favorable en la consideración de lo característico, belleza y claridad... Un recurso muy común en los pueblos mediterráneos se manifestó tal vez aquí: proceder como si se dirigieran a un espectador presente». Vid. también F. Schmalenbach, «Zur Genealogie der Einsamkeit» */Para la genealogía de la soledad/, Logos* VIII, y su *Leibnitz*, 1921, 152 y ss. Para Sófocles vid. mi artículo «Die griech. Tragödie und das Tragische» */La tragedia griega y lo trágico/*, en *Die Antike* I, 1925, 303, 314, II, 1926, 96.

[2] *Fedón* 73 A. Cfr. mi libro *Der Gr. Alcib.* II, 29.

[3] Cfr. W. Kranz, «Das Verhältnis d. Schöpfers zu seinem Werk in d. althell. Literatur» */La relación del creador con su obra en la Literatura de los antiguos griegos/*, en *Neue Jahrb. f. d. Klass. Alt.* 1924, 65 y ss.

[4] Cfr. en general R. Hirzel, *Der Dialog*, 1895. Además K. Joël, *op. cit.*, I, 1921, 773 y s.; el capítulo «Dialog» en Wilamowitz, *Platon* II, 21 y ss.; H.-G. Gadamer, *Platos dialektische Ethik /Etica dialéctica en Platón/*, 1931, cap. 1 & 5.

[5] Para lo que sigue cfr. K. Justi, *Die ästhetischen Elemente der platonisch. Philos. /Los elementos estéticos de la Filosofía platónica/*, 1860, 9 y s.

[6] *Cármides*, 154 DE; *Alcibíades* I, 132 A; *Teeteto* 169 AB. El mito del *Gorgias* (523 C y ss.) contiene un perfeccionamiento del mismo motivo de la contemplación.

[7] Se piensa en el uso metafórico en Platón de luz y oscuridad, por ejemplo en *Fedro* 261 E εἰς φῶς ἄγειν */llevar a la luz/; Las Leyes* 663 B: τὸ σκότος ἀφελών */apartando la oscuridad/*, 778 C: φῶς-σκότος */luz-oscuridad/;* también en la *Carta VII* 341 D: ἐξαφθὲν φῶς */encendiendo luz/* y en el símil de la caverna.

[8] Muy correctamente Proclo, *In Alcib. (Opera inedita*, Cousin, 1864, pág. 308, 24 y ss. = L. G. Westering, *Proclus Diadochus, Commentary on the First Alcibiades of Plato*, p. 8): τὰ προοίμια τῶν Πλατωνικῶν διαλόγων συνᾴδει πρὸς τοὺς ὅλους αὐτῶν σκοπούς, καὶ οὔτε δραματικῆς ἕνεκα ψυχαγωγίας μεμηχάνηται τῷ Πλάτωνι (πόρρω γάρ ἐστιν ὁ τρόπος οὗτος τῆς συγγραφῆς τῆς τοῦ φιλοσόφου μεγαλοφροσύνης) οὔτε τῆς ἱστορίας στοχάζεται μόνης ὥσπερ τινὲς ὑπειλήφασιν (οὔτε γὰρ πιθανόν ἐστιν οὔτε ὅλως δυνατὸν ἅπαντα ἑξῆς ἀπὸ τῶν γεγονότων ἢ ῥηθέντων λαμβάνεσθαι πρὸς τὴν μίαν τῶν Πλατωνικῶν συγγραμμάτων τελείωσιν), ἀλλ' ὥσπερ καὶ τοῖς ἡμετέροις δοκεῖ καθηγεμόσι καὶ ἡμῖν καὶ ἐν ἄλλοις μετρίως ὑπέμνησται (wo?) τῆς ὅλης τῶν διαλόγων ἐξήρτηται καὶ ταῦτα προθέσεως */Los premios de los diálogos platónicos tratan de conectar con todos sus observadores y han sido construidos por Platón por una especie de atracción teatral (ya que ese modo de composición se encuentra lejos de la grandeza del filósofo), y no sólo se rebusca en la indagación, como algunos han supuesto (pues no es convincente, ni completamente posible, que se registre todo inmediatamente a partir de los sucesos o de lo hablado sólo en atención a la realización de los platónicos). Sin embargo, como también creen nuestros dirigentes y nosotros advertimos adecuadamente en otros lugares —¿en dónde?—, se encuentran armonizados la totalidad de los diálogos y la aplicación a eso/*.

[9] V. Wilamowitz, *Platon* I, 181 = I, 2.ª ed., 183.

[10] Cfr. mi obra D. Gr. Alc. I, 2.

[11] Deussen, *Sechzig Upan. d. Veda /60 Upanisads de los Veda/*, 1897, 426, establece la comparación con Sócrates. Para la forma literaria de los diálogos indios cfr. Oldenberg, *Lehre d. Upan. /Doctrina de los Upanisads/*, 1915, 48 y ss.

[12] *Die Reden Gotamo Buddhos. Mittlehre Sammlung. /Los discursos de Gautama Buda. Recopilación de doctrinas de participación/*, trad. al alemán por K. E. Neumann, 1896-1902, en particular el tomo III. Cfr. K. Fries, *Das philosoph. Gespräch von Hiob bis Platon /La conversación filosófica desde Job hasta Platón/*, 1904, 75 y ss.

[13] J. Stenzel, «Literarische Form und philosophischer Gehalt des platonischen Dialoges» */Forma literaria y contenido filosófico del diálogo platónico/*, en *Anhang der Studien z. Entwicklung d. platon. Dialektik /Suplemento a los estudios para el desarrollo de la dialéctica platónica/*, 1917 = *Kl. Schr. z. griech. Philos. /Pequeños escritos sobre Filoso. griega/*, 1957, 32 y ss., ha elaborado con agudeza el problema. Cfr. también R. Hirzel, *Der Dialog* I, 240.

[14] Así, por ejemplo, C. F. Hermann, *Ges. u. Syst.* etc., I, 354; R. Hirzel, *op. cit.*, I, 240 y s. (a propósito de *La República*); Wilamowitz, *Platon* I, 555 = I, 561 (a propósito de *El Sofista*). Por el contrario, P. Wendland, en *Nach. Gött. Ges.* 1910, 112.

[15] Vid. capítulo V.

[16] *Wille zur Macht /Voluntad para la acción/* § 980; cfr. W. A. Kaufmann, «Nietzsche's Admiration for Socrates» */Admiración de Nietzsche por Sócrates/*, en *Journ. Hist. of ide.* 9, 1948, 472 y ss. A esto de aquí se refiere probablemente también Aristóteles, *Metafísica* I, 3, 994b 32 y ss.

[17] Estaría referido a Wilhelm von Scholz, «Das Schaffen des dramatischen Dichters» */La creación del poeta dramático/*, en *Kongress f. Aesthetik u. allgem. Kunstwissensachft /Congreso de Estética y Ciencias del Arte en general/*, 1914, 377 y ss. F. Thiersch, «Ueber die dramatische Natur des plat. Dial.» */Sobre la naturaleza dramática del diálogo platónico/*, en *Abh. d. bayr. Akad.* 1837, se preocupa de que los

cinco actos del drama aparezcan en el diálogo platónico, y no pasa de una consideración mecánica. Sobre las relaciones entre la Tragedia y Platón cfr. M. Gentile, «Platone autore di drammi filosofici», en *Riv. d. Filosofia Neo-Scolastica* 22, 1930, 427 y ss.; H. Kuhn, «The True Tragedy» */La verdadera tragedia/*, en *Harvard Stud. Class. Philology* 52, 1941 y 53, 1942; D. Tarrant, «Plato as Dramatist», en *J. H. S.* 75, 1955, 82 y ss. El viejo libro de James Geddes, *An essay on the composition and manner of writing of the ancients, particularity Plato /Un ensayo sobre la composición y formas de escribir de los antiguos, en especial de Platón/*, Glasgow, 1748, sigue la antigua crítica estilística y como documento de una línea para Platón como filósofo-artista no carece actualmente de interés. Si bien de él ya no se esperarían, sin duda, impresiones válidas. Cuando F. Gundolf, *Goethe*, 1925, 488, formula: «El diálogo es el género apropiado para la discusión de contrastes entre los hombres, para encarnarse como drama», en efecto así se habría hecho de lejos en la obra escrita de Platón para establecerse como drama, igual que en la oposición de Goethe entre «poeta» y «escritor de conversaciones» (*Die guten Weiber /Las buenas comadres/*, en *Ausg. letz. Hand*, tomo 15, 1828, 265) Platón es tan bueno en lo uno como en lo otro y con frecuencia es más aquello que esto.

[18] Es aún muy poco cuando Duemmler, *Proleg. z. Platos Staat* 9 */Prolegómenos a República de Platón 9/* = *Kl. Schr.* I, 1901, 158, refiriéndose a *La República* VI, 491 E, dice que, sin una supuesta simpatía, no sería comprensible la realización artística tan variada de esa descripción de caracteres. Mejor Alain (Emile Chartier), *Idées*, 1932, 17: «Platon se peint ici tel qu'il aurait pu être, tel qu'il a craint d'être» */Platón se pinta aquí tal como habría podido ser, tal como ha temido ser/*. En contra de esto G. J. de Vries, *Spel bij Plato*, 1949, 277, juzga, refiriéndose a este autor: «niet geheel onjuist, maar met een gevaarlijke afdwaling naar psychologisme en een populair sort psychoanalyse».

[19] Dionisio de Halicarnaso, *Epist. ad Pomp.* c. 2 (p. 760 R.): *καὶ πολὺς ὁ τελέτης ἐστὶν ἐν τοῖς τοιούτοις* —en tales particularidades de estilo— *παρ' αὐτῷ, ὡς καὶ Δημήτριος ὁ Φαληρεὺς εἴρηκέ που καὶ ἄλλοι συχνοί. οὐ γὰρ ἐμὸς ὁ μῦθος /Y el sacerdote es mucho —en tales particularidades de estilo— en este caso, como ha dicho en alguna ocasión Demetrio de Falereo y otros seguidores; pues no es mío el relato/*. La otra tradición está en *De Demosthene* c. 5 (p. 967 R), sin duda *καὶ πολυτέλειά τις ἐν τοῖς... συχνοὶ πρότερον .../Tiene también una magnificencia sacerdotal entre los... seguidores de antes.../*. La palabra *πρότερον /de antes/*, que se emplea sólo en esta segunda redacción, dice por sí misma que Dionisio escribe diferenciando entre las dos veces (a pesar de Usener-Radermacher y F. Jacoby, *Frag. Gr. Hist.* II B, 228 F 11).

[20] *Vorarbeiter zu einer Physiologie der Pflanzen /Trabajos previos para una fisiología de las plantas/*. Edic. Gran Duquesa Sofía, II, 6, 302.

[21] Capítulo VI.

[22] Capítulo VII.

NOTAS AL CAPITULO IX

[1] Los pasajes en los que *μῦθος* y similares se encuentran en Platón están recogidos por F. Couturat en *De platonicis Mythis*, 1896, 3 y ss.; W. Wili, *Versuch einer Grundlegung der platonischen Mythopoiie /Intento de una fundamentación de la construcción platónica de mitos/*, 1925, 9 y ss. (Recensión J. Stenzel *D.L.Z* 47, 1926, 1139 y ss.) Para el tema de este capítulo J. A. Stewart, *The Myths of Plato*, 1905; K. Reinhardt, *Platons Mythen*, 1927 = *Vermächtnis der Antike /Legado de la Antigüedad/* 219 y ss.; R. Wiggers, *Beitr. z. Entwicklungsgech. d. phil. Mythos d. Gr. /Contribución a la Historia del desarrollo de los mitos filosóficos en los griegos/* (Disertación de Rostock), 1927; P. Stöcklein, «eber die philos. Bedeutung von Platons Mythen» */Sobre el significado filosófico de los mitos de Platón/*, *Philologus*, suplem. 30, 1937; H. W. Thomas, *Epekeina*. Investigaciones sobre la buena transmisión de los mitos del Más Allá de Platón (Disertación), München, 1938; G. Krüger, *Einsicht u. Leidensch.*, 1939; M. P. Nilsson, *Gesch. d. grie. Religion /Historia de la Religión griega/* I, 1941, 772 y ss.; P. M. Schuhl, *Etudes sur la fabulation platonicienne*, 1947; L. Edelstein, «The Function of the Myth in Plato's Philosophy», *Journ. of Hist. of Ide.* 10, 1949, 463 y ss.

[2] Sin perjuicio de que asimismo el mito sea a su vez un tipo de *λόγος*, en el más amplio sentido del término. Cuando Platón, en *La República* 501 E, dice *ἡ πολιτεία, ἣν μυθολογοῦμεν λόγῳ, ἔργῳ τέλος λήψεται /la formación política, que relatamos con palabras, finalmente se realizará de obra/*, muestra indicado así con ellas el carácter mítico-lógico de la formación política, que ha tomado parte en el discurso en ambas formas.

[3] *La República* 377 A: *τοῦτο δέ που ὡς τὸ ὅλον εἰπεῖν ψεῦδος, ἔνι δὲ καὶ ἀληθῆ /Eso, si se dice en cuanto a la totalidad, es falso, y asimismo verdadero en una sola cosa/*.

[4] La polémica de Colotes contra la creación platónica de mitos y, por su parte, la defensa neoplatónica del maestro resulta instructiva: Macrobio, *In Somnium Scipionis* I, 2; Proclo, *In Rempublicam* II, 105 y ss. Kroll.

[5] Es particularmente claro en ese sentido *Político* 268 D-269 C, 271 A, 272 CD. Pero también *Timeo* 21 D, 22 C.

[6] Eso se mantiene correcto, aunque en general el hombre primitivo como *γυμνὸς καὶ ἀνυπόδητος καὶ ἄστρωτος καὶ ἄοπλος /desnudo, descalzo, sin lecho y desarmado/* es dibujado en el *Protágoras* 321 C 5 y como *γυμνὸς καὶ ἄστρωτος /desnudo y sin lecho/* en *El Político* 272 A 5 esa relación es importante. ¿Debería ser dibujado Sócrates como un hombre primitivo? Para la salida de Sócrates a Eros vid. L. Robin, *La théorie platonicienne de l'amour*, & 154.

[7] Que el mito, tal como se encuentra en Platón, se remite a Protágoras nos lo ha demostrado la agudísima y erudita disertación de Dickermann, *De argumentis quibusdam... e structura hominis et animalium petitis /Sobre los argumentos, exigidos a partir de la estructura del hombre y de los animales, con los que.../* (Halle, 1909). Está demostrado que el cuento platónico se mantiene en el centro, en una estrecha discusión sobre la formación múltiple y oportuna de las criaturas y sobre el advenimiento de la civilización humana. Pero todo eso necesita para producirse de un origen unitario de una sola vez, y en ello se encuentran diferenciados unos pasos no protagóricos. Así W. Uxküll-Gyllenband, *Griechische Kulturentstehungslehren /Doctrinas griegas sobre el desarrollo de la cultura/*, 1924, 20 —que asume lo expuesto por Dickermann y lo amplía— podía atribuir el ropaje mítico como posible para Protágoras, así se podría calcular aproximadamente cómo debía haber tenido que aparecer en él, como el desarrollo de la religión. Y así se lee en Platón: el hombre cree, por la interdependencia con la divinidad (!), en dioses aislados de toda esencia de vida, y construye altares e imágenes de los dioses (322 A). Se reconoce una vez más lo no-protagórico de esto; de esa manera vendría la duda de si el origen divino de la *ἔντεχνος σοφία /habilidad técnica/* y de la *πολιτικὴ ἀρετή /virtud práctica/* pueden llegar a ser puestas por completo a expensas del ropaje. Por medio de la frase *ἐπειδὴ δὲ ὁ ἄνθρωπος θείας μετέσχε μοίρας /después de que el hombre participó del destino divino/*, se mantiene en unión con el origen de la religión. Para Protágoras queda con ello muy poco de lo restante que Uxhüll, *op. cit.*, reivindica para él, al menos «la fundamentación de la ciencia de la vieja historia humana». Fue remitido a Protágoras el mito por W. Nestle, *Vom Mythos z. Logos /Del mito al lógos/*, 1942, 282 y ss., y por G. Vlastos en la nueva edición de la traducción de Jowett, 1956, p. IX. En contra de un origen protagórico: H. Cherniss, *AJP* 71, 1950, 87. Cfr. K. v. Fritz, «Protagoras», *R.E.* XX, 917 y s.

[8] Diels, *Vorsokr.* 28 [18] A 35.

[9] *ἐπειδὴ καὶ τούτοις χρόνος ἦλθεν εἱμαρμένος γενέσεως, /después de que les llegó a estos la fecha fijada de nacimiento/, Protágoras* 320 D — *ἐπειδὴ γὰρ πάντων τούτων χρόνος ἐτελειώθη /pues después de que fue cumplido el tiempo de todo esto/, Pol.* 272 D. *γυμνόν τε καὶ ἀνυπόδητον καὶ ἄστρωτον /desnudo, descalzo y sin techo/ Protág.* 321 C — *γυμνοὶ δὲ καὶ ἄστρωτοι /desnudos y sin techo/ Pol.* 272 A. *πόλεις οὐκ ἦσαν /no había ciudades/, Protág.* 321 B — *πολιτεῖαι οὐκ ἦσαν /no había regímenes políticos/ Pol.* 271 E. *ἀπώλλυντο ὑπὸ τῶν θηρίων /eran destruidos por las fieras/, Protág.*

322 B — *διηρπάζοντο ὑπ' αὐτῶν* [sobre. *τῶν θηρίων*] */eran arrebatados por ellas [sobrent. las fieras]/*, *Pol.* 274 B. Ζεὺς οὖν δείσας περὶ τῷ γένει ἡμῶν μὴ ἀπόλοιτο πᾶν */Zeus temiendo, en lo que concierne a nuestra estirpe, que quedase destruida del todo/*, *Protág.* 322 C θεὸς ... κηδόμενος ἵνα μὴ χειμασθεὶς ὑπὸ ταραχῆς... */la divinidad...conformándose para que no, agitándose por la alteración.../ Pol.* 273 D. Προμηθεὺς ... κλέπτει Ἡφαίστου καὶ Ἀθηνᾶς τὴν ἔντεχνον σοφίαν σὺν πυρί */Prometeo... roba la habilidad técnica de Hefesto y de Atenea con el fuego/ Protág.* 321 C - πῦρ μὲν παρὰ Προμηθέως, τέχναι δὲ παρ' Ἡφαίστου καὶ τῆς συντέχνου */fuego de Prometeo y artes de Hefesto y de su compañera de arte/, Pol. 274 C. Uxküll, op. cit.*, anota la última de esas consideraciones y la explica falsamente así, como si Platón hubiese aprovechado en ambos diálogos la misma obra, o sea, la de Protágoras.

[10] Uno llegaría a ser equitativo con ese mito si, con Schleiermacher (*Platons Werke* I, 1, 233) y muchos otros, se encontrase sólo en él una oposición a lo platónico, como, si se explicase con Grote, el amigo de los sofistas (*Plato* II, 47), sería por siempre «superior to any other fable of Plato» */superior a cualquiera otra fábula de Platón/*. O. Gigon, «Studien zu Platos Protagoras», en *Phyllobolia f. P. von der Mühll*, 1946, 124 y ss. encuentra que «fragmentos de procedencia distinta están conformados en el mito» y se afana en hacer que aparezca todo como un posible disparate.

[11] De la bibliografía sobre los mitos de Aristófanes y paralelos entre los órficos, babilónicos e indios y sobre posibles influjos: K. Ziegler, «Menschen— und Weltenwerden» */Devenir de humanidad y de mundo/*, en *Neue Jahrb. f. d. Klas. Altert.* 1913, 529 y ss.; A. Goetze, *Zeitsch. f. Buddhismus* 4, 1922; Wilamowitz, *Platon* I, 370 = I, 2.ª ed., 373; J. Bidez, *Eos ou Platon et l'Orient*, cap. V; J. Kerschensteiner, *Platon und der Orient*, 1945, 147 y ss. (recensión de K. Reich, *Gnomon* 22, 1950, 65 y ss.).

[12] Capítulo III.

[12a] E. Frank, *Platon und die Pythagoreer*, 1923, 90 y s.; I. M. Linforth, «Soul and Sieve in Plato's Gorgias» */Alma y cedazo en el* Gorgias *de Platón/*, *Public. Unive. de California en Class. Philol.* XII, 17, 1944, 295 y ss.; E. R. Dodds, *op. cit.*, 1951, 209, 225.

[13] Couturat, *op. cit.*, deduce que ἀνάμνησις es un concepto medio mítico y no un concepto racional de doctrina, que es como se toma en la mayoría de las veces en la Historia de la Filosofía (por ejemplo Zeller, *op. cit.*, II, 1 [4], 835). Entonces, cuando lo mítico se soluciona de forma racional, hay que acudir a Hegel, *Werke*, XIV, 211 y s.: «Nosotros vemos aquí (o sea en el *Fedro*) en qué sentido habla Platón de la ciencia como un recuerdo. Dice expresamente que eso sólo se afirmaría en comparación y semejanza». Así no se impide de ninguna manera una interpretación «lógica» de la «anámnesis» —de hecho ella es la presuposición de todo λέγειν— (cfr., por ejemplo, B. R. Hönigswald, *Phil. d. Altert.* 180). Tampoco hay que prevenirse antes de tiempo de la interpretación de lo mítico como «una declinación sin vacilación de lo lógico en lo psicológico» (Natorp, *Platos Ideenlehre*, 35 = 2, 36). Cfr. para «anámnesis»: E. Grassi, *Il problema della Metafisica Platonica*, 1932, cap. IV; A. Koyré, *Introduction à la lecture de Platon*, 1945, 35 */Hay traducción al castellano: Introducción a la lectura de Platón, Alianza/*. Koyré reconoce el carácter mítico, pero establece una oposición entre mítico y serio. Hay que aproximarse a la cuestión a partir del concepto de «existencia»; cfr. capítulo XII.

[14] Esquemática y menos fértil es la comparación en Olimpiodoro, *In Phaedon*, p. 228, 25 Norvin: τριῶν δὲ οὐσῶν νεκυιῶν ... ἣδε μὲν [die des *Phaidon*] περὶ τῶν τόπων μᾶλλον ποιεῖται τὸν λόγον, ἡ δὲ ἐν Γοργίᾳ περὶ τῶν δικαζόντων, ἡ δὲ ἐν Πολιτείᾳ περὶ τῶν δικαζομένων */de las tres escatologías existentes... una [la del* Fedón*] hace hincapié en el discurso más que en los lugares, la del Gorgias* acerca de los que juzgan y la de *La República* sobre los juzgados/.

[15] La expresión «doctrina del peregrinaje de las almas» sería rechazada expresamente allí, si pudiera llegar a ser designado algo como el resultado de esa explicación nuestra de que Platón no tuviera ninguna doctrina de una cosa así como la peregrinación de las almas. Es opinión generalizada que el *Gorgias* no toma referencias sobre todo de esa «doctrina» (por ejemplo H. v. Arnim, *Platos Jugenddialoge und die Entstehungszeit des Phaidros /Los diálogos de juventud de Platón y la época de formación del* Fedro/, 1914, 163): fue intentado refutarlo en el texto. Asimismo el argumento contrario, en H. W. Thomas, *Epekeina*, 1938, 71, no ha causado ninguna impresión.

[16] Proclo, *In Rem publ.* II, 105, 2 Kroll: τούτων δὲ ἐφ' ἑκάτερα τῶν λόγων τεταγμένων ἡ περὶ τῆς κοσμικῆς τάξεως θεωρία τὴν μέσην ἀπείληφε χώραν... */Y en cada uno de esos razonamientos desarrollados ha alcanzado la teoría sobre el orden del cosmos el lugar central/*.

[17] Cfr. capítulos IV y XIV.

[17a] Vid. J. J. Morrison, «Parmenides and Er», *J.H.S. 75, 1955, 59 y ss.*

[18] *ἐπειδὴ ἀγένητόν ἐστιν καὶ ἀδιάφθορον αὐτὸ ἀνάγκη εἶναι /puesto que es ingénito, también es necesario que sea indestructible/* — Parménides. ὡς ἀγένητον ἐὸν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστι. οὔποτε λήγει κινούμενον */por ser ingénito es también indestructible. Nunca deja de moverse/* — Empédocles. ἀλλάσσοντα διαμπερὲς οὐδαμὰ λήγει. οὔτε ἀπόλλυσθαι οὔτε γίγνεσθαι δυνατόν */de ninguna manera cesa de cambiar constantemente. No es posible que se destruya ni nazca/* — Parménides. οὔτε γενέσθαι οὔτ' ὄλλυσθαι ἀνῆκε Δίκη. πᾶσιν γένεσιν ἀμπεσοῦσαν στῆναι */ni nacer ni perecer permite Justicia. Contra todo nacimiento compelido está a permanecer/* - Parménides. τὼς γένεσις μὲν ἀπέσβεσται */el nacimiento queda anulado/*. Alcmeón: v. Wilamowitz, *Platon* I, 456, 459. J. Stenzel, Ζῷον und κίνησις */Ser vivo y movimiento/*, 13 = *Kl. Schr. z. gr. Ph.* 1957, 15: «Esas representaciones se derivan del mundo de pensamiento de los presocráticos». Cfr. K. Reinhardt, *Platos Mythen*, 83 y ss.

[18a] *The thirteen Princ. Upanis. /Los treinta principales Upanisads/*, trad. R. E. Hume, 1934, 351; *Aus Brahmanas und Upanisaden de A. Hillebrandt*, 1921, 123. A. B. Keith, *The Religion of the Veda and Upanishads*, 1925, 609, 613, apunta a los «paralelos interesantes», pero es para una independencia al tiempo que se encuentran «completamente diferenciados los aspectos particulares».

[19] Sobre esas relaciones en los más tempranos v. Arnim, *Platos Jugenddialoge* (vid. nota 15), 156 y ss. Por otra parte, aunque no demasiado correctamente, A. K. Rogers, *The Socratic Problem*, apéndice C. El Pseudo-Isócrates, *Demonica* 32, compara el alma con un carro. La relación entre el tiro de caballos de las almas, que se eleva al espacio supraceleste, y el tiro de caballos en Parménides, que lleva derecho a la diosa Verdad (Natorp, *op. cit.*, 72 = 2, 74), ya ha sido establecida en la Antigüedad. Pues Sexto, *Adv. Mathemat.* VII, 112, interpreta el Proemio de Parménides con el pensamiento de Platón. Cfr. K. Reinhardt, *Parmenides* 33.

[19a] En otro tiempo había considerado esos versos como «órficos». Pero Schleiermacher I, 1, 385, tiene razón en «que toda traducción de ἔπη ἀπόθετα */versos misteriosos/* es propiamente sólo una adivinanza». El mismo hubiera deseado atribuir los versos a Platón.

[20] Sobre el elemento astronómico del *Fedro* y la dirección relacionada con él en el *Timeo* cfr. Stenzel, *Ζῷον... = Kl. Schr.*, 1957, 1 y ss.; Wilamowitz, *Platon* I 456 = I, 2.ª ed., 461; Arnim, *op. cit.*, 174 y ss. Boeckh, *Philolaos*, 1819, 105 y ss. ha interpretado esa particularidad del *Fedro* como influencia del muy inseguro gran «Filolao». De ello queda incluso algo correcto, si se prescinde del nombre. K. Kerenyi, «Astrologia Platonica», *Archiv f. Religionswiss.* 22, 1923, 24 considera la expresión ἄρχοντες */dominando/* en sentido astrológico y a los doce dioses como los dioses del Zodíaco. Lo contrario J. Kerschensteiner, *Plato und der Orient*, 183 y ss.; W. J. W. Koster, «Le Mythe de Platon, de Zarathoustra et des Chaldéens», *Mnemosyne*, Suplem. III, 1951, 4 y ss. A. v. Salis, «Die Gigantomachie am Schilde der Athenea Parthenos», *Jahrb. d. Deutschen Archäol. Instit.* 55, 1940, 160 y ss. considera el motivo del carro en el mito de Platón como inspirado en el escudo de la Atenea de Fidias. La comparación es correcta y no se puede dudar que Platón se había fiado de la obra de Fidias hasta en los detalles. El error en la construcción de v. Salis es que él interpreta los conceptos ἡγεμών, τάξις, κοσμεῖν, etc. en sentido militarista. En el mito platónico no hay guerra alguna.

[21] Adam hace notorio con razón, en *La República* 615 A, que allí el período de 1.000 años no se refiere en sí al período de vida de 1.000 años, mientras que en el *Fedro*

todo el período intermedio de nacimiento a nacimiento se cuenta en 1.000 años. Probablemente, por poco que Platón haya reflexionado sobre ello, es esa diferencia significativa en el sentido de nuestra interpretación. Cfr. para esto y lo siguiente v. Arnim, *op. cit.*, 168 y ss.

[22] Sobre la relación entre estos grados y los grados de la composición de la ciudad y del alma en *La República* cfr. v. Arnim, 167.

[23] Cfr. v. Arnim, 211 y s., que sólo se equivoca en que él considera el motivo insertado externamente en el *Fedro*. Se trata en efecto de la ἐρωτικὴ μανία */locura amorosa/*, que en su grado más elevado lleva al εἶδος, y finalmente el φιλόσοφος es idéntico al φιλόκαλος o el μουσικὸς καὶ ἐρωτικός (248 D) (cfr. μουσικῶς ἐρᾶν *Rep.* III, 403 A).

[24] Aquí se nota una alteración textual: 215 A 1 ὁ δὲ ἀρτιτελής, ὁ τῶν τότε πολυθεάμων */el recién iniciado, que ha visto mucho de lo de entonces/* no puede ser correcto. Pues no todo ἀρτιτελὴς necesita ser πολυθεάμων y trastocado, en la medida en que se mantiene en 250 E 1 ὁ μὴ νεοτελὴς ἢ διεφθαρμένος */el que no sea nuevo iniciado o destruido/*. Lo más probable en nuestro pasaje sería ἢ en lugar del segundo ὁ. Y así se encuentra en el papiro Oxirrinco 1016. Vid. para esto E. Salin, «Platon, Dion, Aristoteles», en Robert Boehringer, *Eine Freundesgabe*, 1957, 525 y ss. La referencia de la palabra ἀρτιτελής a Aristóteles (Salin 533 y ss.) es ingeniosa, pero muy cuestionable. 1) ἀτελής y νεοτελής */no iniciado y neófito/* pertenecen a la jerga de los Misterios; lo mismo sucede posiblemente con ἀρτιτελεής; no necesita ser una acuñación nueva de Platón. 2) Ἀριστοτέλης y ἀρτιτελής tienen diferente acento, por lo tanto deben de haber tenido muy diferente sonido. 3) «Aristóteles» no quiere decir «el nombre lleno de promesa: el muy santificado», sino que el nombre significa el que cumple lo mejor. Se puede comparar a nombres como Καλλιτέλης, Δημοτέλης, Πραξιτέλης, Ὀδοιτέλης. No está probado, pero es muy posible, que en 252 E 1 Διὸς δῖον se refiera a Dión de Siracusa (Salin, *op. cit.*, 532).

[25] Sobre la interdependencia entre Eros y alma, que efectivamente se trata de ambos como «intermediarios», cfr. E. Hoffmann, «Platons Lehre von der Weltseele» */Doctrina de Platón sobre el alma del mundo/*, *Sokrates* 1915, 187 y ss.; del mismo autor «Methexis und Metaxy», *Sokrates* 1919, 48 y ss. Cfr. más arriba capítulo II, 43 y ss.

[26] Sobre la clasificación sistemática que se toma prestada aquí, cfr. v. Arnim, *op. cit.*, 215 y s.

[27] Para lo que sigue vid. capítulo I, en concreto pág. 25 y ss.

[28] Cfr. R. Reitzenstein, *Stud. z. antik. Synkret. /Estudios sobre el sincretismo antiguo/*, *Bibl. Warb.* 1926, en particular cap. I y IV; J. Bidez, *Eos ou Platon et l'Orient*, 1945, cap. X.

[29] Para el mito del *Timeo* cfr. —además de a los comentaristas— E. Hoffmann, «Platonismus und Mittelalter» */«Platonismo y Edad Media/*, *Bibl. Warb.* 1923/4, 60 y ss.

[30] J. Burnet, *Greek Philosophy* I, 1914, 338, ha demostrado que el personaje de la conversación no es el «tirano» Critias sino su abuelo. Cfr. también A. E. Taylor, *Commentary on Plato's Timaeus*, 1928, 23 y ss.

[31] Como en otro tiempo Niebuhr, así ahora G. Sarton, *A History of Science* I, 1952, 408 y ss. Contra Sarton vid. en el tomo II al *Critón* y *Menexeno* y en el tomo III al *Critias*. Marsilio Ficino al *Critias:* Plato noster officiosissimus patriae suae filius laudavit eam in Menexeno ex rebus contra orientales, laudat rursus in Critia ex rebus contra occidentales. Atque utrobique ... commonefacit omnes ne patriae sint ingrati. */Nuestro Platón como muy atento hijo de su patria la alabó en el* Menexeno *a partir de los sucesos contra los orientales, la alaba de nuevo en el* Critias *a partir de los sucesos contra los occidentales. Y en cada uno de estas obras... avisa a todos de que no sean ingratos con su patria/.*

[32] Cfr. para esto J. Kerschensteiner, *Platon u. d. Orient*, 1945, 187 y ss.

[33] *Cr.* 109 B: θεοὶ ἅπασαν γῆν ποτε κατὰ τοὺς τόπους διελάγχανον */Los dioses en una ocasión se repartían por lugares toda la tierra/ Pol.* 271 D: κατὰ τόπους ... ὑπὸ θεῶν ἀρχόντων πάντ' ἦν τὰ τοῦ κόσμου μέρη διειλημμένα */por lugares... bajo el mando de los dioses todas las partes del mundo estaban repartidas/. Cr.* 109 B: κατοικίσαντες, οἷον νομῆς ποίμνια, κτήματα καὶ θρέμματα ἑαυτῶν ἡμᾶς ἔτρεφον */Estableciéndose, nos cuidaban como a sus rebaños de pasto, posesiones y enseres/ Pol.* 271 D: τὰ ζῷα κατὰ γένη καὶ ἀγέλας οἷον νομῆς θεῖοι διειλήφεσαν δαίμονες */a los seres vivos los repartieron por especies y rebaños los divinos démones/. Cr.* 109 C: ἐκ πρύμνης ἀπευθύνοντες οἷον οἴακι πειθοῖ ψυχῆς ἐφαπτόμενοι κατὰ τὴν αὑτῶν διάνοιαν οὕτως ἄγοντες τὸ θνητὸν πᾶν ἐκυβέρνων */controlando con un timón desde la popa, tratando el alma con persuasión, llevando todo lo mortal según su plan así gobernaban/ Pol.* 272 E: ὁ κυβερνήτης οἷον πηδαλίων οἴακος ἀφέμενος */como el capitán que suelta la barra del timón/. Cr.* 121 A: ἐπεὶ δ' ἡ τοῦ θεοῦ μὲν μοῖρα ἐξίτηλος ἐγίγνετο ἐν αὐτοῖς πολλῷ τῷ θνητῷ καὶ πολλάκις ἀνακεραννυμένη, τὸ δὲ ἀνθρώπινον ἦθος ἐπεκράτει, τότε ἤδη τὰ παρόντα φέρειν ἀδυνατοῦντες ἠσχημόνουν */pero cuando la parte divina se iba haciendo borrosa en ellos y se iba mezclando en muchas partes con abundante mortal, el carácter humano se iba haciendo predominante; entonces, al ser ya incapaces de mantener lo actual, se sostenían de mala manera/* - *Pol.* 273 B: τούτων αὐτῷ τὸ σωματοειδὲς τῆς συγκράσεως αἴτιον ... ὅτι πολλῆς ἦν μετέχον ἀταξίας πρὶν εἰς τὸν νῦν κόσμον ἀφικέσθαι... σμικρὰ μὲν τἀγαθά, πολλὴν δὲ τὴν τῶν ἐναντίων κρᾶσιν ἐπεγκεραννύμενος ἐπὶ διαφθορᾶς κίνδυνον ἀφικνεῖται. */de esto en eso lo humanoide de la mezcla fue culpable... porque era partícipe de mucha desorganización antes de llegar al orden actual... poco lo bueno y, en cambio, sobreañadiéndose la gran amalgama de los contrarios se llega al riesgo de corrupción/.*

[34] L. Campbell, *The Sophistes and Politicus of Plato*, 1867, p. XXVIII: «El motivo principal de la fábula es llamar la atención de la mente por apoyarse en un ideal completamente abstracto. Nosotros no estamos viviendo en una edad de oro: o sea, nosotros, al establecer nuestra concepción del verdadero político, hemos de hacer acopio de las condiciones imperfectas del mundo actual». Es correcto, aunque también algo superficial.

[35] Cfr. 270 B: τὸ τὴν τοῦ παντὸς φορὰν τοτὲ μὲν ἐφ' ἃ νῦν κυκλεῖται φέρεσθαι, τοτὲ δ' ἐπὶ τἀναντία */el movimiento de todo era llevado unas veces sobre lo que ahora gira, en cambio otras veces sobre lo contrario/* — Empédocles frg. 17, 1: τοτὲ μὲν γὰρ ἓν ηὐξήθη μόνον εἶναι ἐκ πλεόνων, τοτὲ δ' αὖ διέφυ... 269 C οὐδεὶς εἴρηκεν, νῦν δὲ δὴ λεκτέον - Empédocles frg. 17, 25: τὴν οὔτις... δεδάηκε θνητὸς ἀνήρ· σὺ δ' ἄκουε. 272 D: ἐπειδὴ γὰρ πάντων τούτων χρόνος ἐτελεώθη - Empédocles frg. 30: αὐτὰρ ἐπεὶ μέγα νεῖκος ἐνὶ μελέεσσιν ἐθρέφθη ἐς τιμάς τ' ἀνόρουσε τελειομένοιο χρόνοιο ... */17,1: pues unas veces fue acrecentado a ser uno solo a partir de muchos, y en cambio otras se iban dispersando, a su vez,... 269 C: nadie la ha dicho, ahora, en cambio, precisamente hay que decirla. Emp. frg. 17, 25: esa ningún... mortal la ha sabido. En cambio tú escúchala. 272 D: pues una vez que sea cumplido el tiempo de todo esto - Emp. frg. 30: pero cuando un gran odio se crió entre sus miembros y se lanzó por sus prerrogativas al cumplirse el tiempo.../.* El último par ya fue comparado por Campbell en la pág. cit. Para la posibilidad de un modelo oriental cfr. Reitzenstein, *Synkretismus*, en especial el cap. 2; Bidez, *Eos*, cap. 9; Kerschensteiner, *Platon u. d. Orient*, 103 y ss. Es perfectamente evidente que ya en *Pol.* 270 A μήτ' αὖ δύο τινὲ θεὼ φρονοῦντε ἑαυτοῖς ἐναντία στρέφειν αὐτόν */ni que dos dioses, con pensamientos opuestos entre sí, lo hacen girar/*, así como en *Las Leyes* 896 E, se ha contemplado el dualismo persa. De la concordancia objetiva con tal representación escatológica como la que Reitzenstein —según A. Olrik, *Ragnarök*, 1922, 385 y ss.— alega del *Mahabharata* y del *Bahman-Yast* persa, además de los cuentos (Märchen) orientales y nórdicos, hay que decir asimismo de Platón lo siguiente: en toda escatología fue hecha sensible la trastocación de toda norma y por medio de ello el final del mundo que llega, de forma que quita magnitud y duración a la vida de los hombres. Reizsenstein ha establecido perfectamente y con razón esta relación en Hesiodo *Erga* 181: εὖτ' ἂν γεινόμενοι πολιοκρόταφοι τελέθωσι */cuando, al nacer, se conviertan en de blancas sienes/*. Sin embargo, Platón se aparta de todo tipo de perceptibilidad. En él es designado por medio de ello el tiempo de la perfección, en el que el dios sostiene el timón del mundo, de forma que entonces sería todo al revés de lo que es hoy: los hombres vendrían perfectos al mundo y siempre serían jóvenes. Se debe entender claramente cómo sucede esto para R., de for-

ma que, si dependiese de una relación, Platón por lo menos hubiese trastocado el sentido de estas cosas completamente. Entonces eso, tal como yo lo veo, no concuerda ni en el motivo ni en el uso. Descartamos que los grandes períodos, cuanto antes, estuvieran unidos en general y totalmente con el Oriente. (Sobre los cuatro «Yugas» —edades del mundo— de la India vid. Chr. Lassen, *Indische Altertumw.* I 2, 1874, 499: «no hay base para sostener que ya antes de Alejandro el sistema ya era habitual», según juicio oral de Geldner.) Así, dado el punto a que hemos llegado sobre «influjos entre ambos» e «interdependencia», habría que preguntarse qué sentido tiene esta periodización en una parte y en otra.

[36] Hegel, *Werke*, XIV, 189.

[37] Cfr. desde la polémica neoplatónica contra Colotes (vid. cap. IX, nota 4) a Macrobio *In Somnium Scipionis* I 2, 17: De diis autem et de anima non frustra se nec ut oblectent ad fabulosa convertunt, sed quia sciunt inimicam esse naturae apertam nudamque expositionem sui. Quae sicut vulgaribus hominum sensibus intellectum sui vario rerum tegmine operimentoque subtraxit, ita a prudentibus arcana sua volunt per fabulosa tractari. */Sin embargo, sobre los dioses y el alma no se vuelven a las fábulas en vano para distraer sino porque saben que una exposición abierta y clara es enemiga de su naturaleza. Y, así como se sustrae su comprensión a los sentidos vulgares de la gente por la variada cubierta y envoltura de las cosas, de esta manera quieren los inteligentes que sean tratados mediante fábulas sus secretos./*. Cfr. también el neoplatónico Salustio Περὶ θεῶν καὶ κόσμου */Sobre dioses y mundo/* ed. Nock, cap. 3 (περὶ μύθων */sobre mitos/*): *ἔξεστι δὲ καὶ τὸν κόσμον μῦθον εἰπεῖν, σωμάτων μὲν καὶ χρημάτων ἐν αὐτῷ φαινομένων, ψυχῶν δὲ καὶ νόων κρυπτομένων. /es posible también decir un mito en cuanto al mundo, con cuerpos y objetos que aparezcan en él, y en cambio ocultándose almas y mentes/.*

[37a] Vid. pág. 54; P. Kucharski, «Observations sur le mythe des "Lois" 903 B—905 D», en *Bull. Assoc. Budé*, 1954, série 4, 31 y ss.

[38] También J. A. Stewart, *The Myths of Plato*, 18 y ss. ha llegado a hablar en semejante relación de la carta de Dante y la explicación correspondiente del *Convito*, sobre todo para retirar a los mitos de Platón de las alegorías.

[39] *Fedro* 229 B y ss., *La República* II, 387 D. Lo que allí se denomina ὑπόνοια más tarde es ἀλληγορία, cfr. Plutarco, *De aud. poet.* 19 E. Habría que escribir alguna vez una Historia de la Interpretación con una amplia mirada, al menos, sobre las literaturas clásica, judía y cristiana. Cfr. para esto R. Bultmann, *Das Problem der Hermeneutik*, 1950, en: *Glauben und Verstehen /Creer y comprender/* II, 1952, 211 y ss.

NOTAS AL CAPITULO X

[1] G. M. A. Grube, *Plato's Thought /Pensamiento de Platón/*, 1935. (Hay traducción al castellano en Gredos, Bibl. Hisp. de Fil.) P. Shorey, «The Question of the Socratic Element in Plato» */La cuestión del elemento socrático en Platón/*, en *Proceedings of the Sixth Internat. Congress of Philosophy /Actas del sexto Congr. internac. de Filosofía/* 1927, 577. Ueberweg-Praechter, *Grundriss d. Gesch. d. Phil. /Fundamento de Hist. de la Filosofía/* I, 1926, 262. Sir David Ross, *op. cit.*, 1951, 174.

[2] J. A. Stewart, *Plato's Doctrine of Ideas*, 1909. H. Friedemann, *Platon: Seine Gestalt /Platón: su figura/* 1914. R. S. Bluck, *Plato's Phaedo*, 1955, 180 y ss.

[3] H. Cherniss, «The Philosophical Economy of the Theory of Ideas», *A.J.P.* 57, 1936, 145 y ss. W. Windelband, *Lehrbuch d. Gesch. d. Phil. /Método de Hist. de la Fil./*, 1910, 76 y ss.

[4] W. Lutowslawski, *The Origin and Growth of Plato's Logic /El origen y desarrollo de la Lógica de Platón/*, 1897.

[5] W. R. Inge, «The Philosophy of Plotinus», *Gifford Lect.* 1918.

[6] R. Hönigswald, *Die Philosophie d. Altertums /La Filosofía de la Antigüedad/*, 1917, 139 y ss.

[7] J. Stenzel, *Studien z. Entwicklung d. platon. Dialektik /Estudios sobre el desarrollo de la dialéctica platónica/*, 1917, 13; *Plato's Method of Dialectic*, 1940, 36 y s.; *Metaphysik d. Altertums, Handbuch d. Philosophie /Metafísica de la Antigüedad, manual de Filosofía/* 1929, 101; «Der Begriff der Erleuchtung bei Platon» */El concepto de iluminación en Platón/*, *Die Antike* II, 1926, 235 y ss. = *Kl. Schr. z. griech. Philos.* 1957, 151 y ss.

[8] W. Dilthey, *Gesammelte Schriften* I, 1922, 182 y ss.

NOTAS AL CAPITULO XI

[1] Para ἀληθής, ἀλήθεια, etc., cfr. E. Boisacq, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Heidelberg, 1950; además los de Lidell-Scott, Passow-Crönet y los artículos reseñados en R. Kittel, *Theologisches Wörterbuch* I, 239 y s. Muy prudente es la tesis doctoral de Göttingen de W. Luther, *Wahrheit und Lüge im ältesten Griechentum /Verdad y mentira en el helenismo más antiguo/*, Borna, 1935.

[2] *Etym. Magnum:* τὸ μὴ λήθῃ ὑποπίπτον */lo que no caiga en olvido/*. *Etym. Gudianum:* παρὰ τὸ λήθω */más allá del olvido/*. Hesiquio: ἀληθεῖς οἱ μηδὲν ἐπιλανθανόμενοι */verdaderos los que nada se les pase por alto/*. Sexto, *Adv. Log.* VIII & 8: ὅθεν καὶ ἀληθὲς φερωνύμως εἰρῆσθαι τὸ μὴ λῆθον τὴν κοινὴν γνώμην */de donde también se dice significativamente «verdadero» lo que no olvida la opinión general/*. Olimpiodoro, *In Phaedonem*, ed. Norvin, p. 156, 15: [ἐκ τῶν τοῦ Χαιρωνέως] ὅθεν καὶ ἡ ἀλήθεια τὸ ὄνομα δηλοῖ λήθης ἐκβολὴν εἶναι τὴν ἐπιστήμην */[a partir de lo de Queroneo] de donde también la «alétheia» muestra en el nombre que el conocimiento es una salida del olvido/*. Cfr. para esto a R. M. Jones, *The Platonism of Plutarch*, disert. de Chicago, 1916, 101.

[3] Cfr. Karl Deichgräber, *Hesiods Theogonie* 80-103, Göttingen, 1947.

[4] Ernst Heitsch, «Die nicht-philosophische ΑΛΗΘΕΙΑ», *Hermes* 90, 1962, 24 y ss. Allí también la nueva bibliografía, que Heitsch sigue a partir de Joh. Classen (1851). Remitimos en particular a W. Luther, «Der frühgriech. Wahrheitsgedanke im Lichte der Sprache» */El pensamiento de la verdad de los viejos griegos a la luz de la lengua/* en *Gymnasium* 65, 1958, 75 y ss., y a C. J. Classen, «Sprachliche Deutung als Triebkraft Platonischen und Sokratischen Philosophierens» */Significado lingüístico como fuerza motriz del filosofar platónico y socrático/* en *Zetemata* 22, München 1959, 94 y ss.

[5] Yo había expresado anteriormente lo mismo con las palabras: siempre unidas a verbos de lengua, dependiendo de uno de esos verbos. Lo que es simple establecimiento de una situación lingüística Heidegger lo juzga como una «conclusión anticipada»: Hegel y los Griegos en: «Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken» */La presencia de los griegos en el nuevo pensamiento/* en *Festsch. f. Hans-Georg Gadamer* (Tübingen, 1960), 35 y s.

[6] Sobre el pasaje M 433 *γυνὴ χερνῆτις ἀληθής* o *ἀλῆτις /una mujer hilandera verdadera o vagabunda/* vid. Luther, *op. cit.*, 24. Cfr. Leaf a este pasaje y H. Fränkel, *Die Homerischen Gleichnisse /Las comparaciones homéricas/* 58 y ss. Quien se incline por la lectura ἀλῆτις debe cuestionarse si esa lectura no se hace muy improbable por la consonancia de sonido de χερνῆτις ἀλῆτις. ἀληθής parece asentarse en ἐπ' ἶσα (cfr. *ἰσάζουσα /que se asemeja/*), mientras que ἀλῆτις sería mero adorno.

[7] Parménides: 28 [18] B 3: *τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι* «pues lo mismo es pensar y ser»: Diels-Kranz. «Pues uno y lo mismo es pensar y ser»: K. Riezler, *Parmenides*, 1934, 29. «For it is the same thing that can be thought and that can be» */Para esto es la misma cosa que puede ser pensamiento y que puede ser/*: F. M. Cornford, *Plato and Parmenides*, 1939, 31 y ss. «Lo mismo puede llegar a ser pensado y ser»: U. Hölscher, en *Varia variorum, Festgabe f. K. Reinhardt*, 1952, 79 y s. Cfr. también H.-G. Gadamer, obra anterior, 64, y H. Fränkel, *Dichtung u. Phil. d. frühen Griechentums /Poesía y Filosofía de los primeros griegos/*, 1951, 457 y s. Más seguro me parece esto: en la ontología Parménides usa ἔστιν o ἐστίν, no «puede» sino «es». Por otra parte, el sentido de ἐστίν probablemente está demasiado debilitado con la inter-

pretación como «cópula». Asimismo tal vez: «pensar es y ser es, y lo mismo es ambos» (la colocación de τε está forzada por el verso).

[8] *Sein und Zeit* 219.

[9] *Platons Lehre von der Wahrheit /Doctrina de Platón sobre la verdad/*. Bern, 1947. Los números de páginas en lo que sigue se refieren a esta obra.

[10] Cfr. Heidegger, «Vom Wesen des Grundes» */De la esencia del fundamento/* en *Festsch. f. E. Husserl*, 1929, 71 y ss. allí en la pág. 88: «Está propiamente expresada en Platón la Transcendencia como ἐπέκεινα τῆς οὐσίας». Para el cap. XI: G. Krüger, «Heidegger und der Humanismus», en *Studia Philosophica* XI, Basel, 1949, 93 y ss., en particular 108 y ss.; D. Faucci, «Una recente interpretazione Heideggeriana del mito della caverna», en *Leonardo*, Mailand, 1946.

NOTAS AL CAPITULO XII

[1] *Procli Philosophici Platonici Opera Inedita ...secundis curis emendavit et auxit Victor Cousin*, Parisiis, 1864, pág. 308 sqq.

[2] Sobre Diálogo y Existencia vid. E. Frank, *Philosophical Undestanding and Religious Truth /Entendimiento filosófico y fe religiosa/*, 1945, 22, y «Die Philosophie von Jaspers» en *Wissen, Wollen, Glauben*, 1955, 269 y ss. Además J. Stenzel, «Zum Aufbau des platn. Dialogs» */Para la construcción del diálogo platónico/*, en *Festschr. f. Karl Joël*, 1934, 234 = *Kl. Schr.* 335: «Allí él (Sócrates) se añade para permanecer tras la verdad y, para reconocer el verdadero progreso de la verdad, constriñe a todos sus interlocutores y hace perceptible la fuerza de la verdad filosófica en un grado tal como ninguna forma posterior del filosofar». R. Schaerer, *La Question platonicienne*, 1938, 202: «L'artiste pur crée des oeuvres fermées ... Les dialogues sont, au contraire, des oeuvres ouvertes...» */El artista puro crea obras cerradas... Los diálogos, por el contrario, son obras abiertas.../*.

[3] Sobre juego y seriedad vid. capítulo V; sobre ironía, cap. VII.

[4] Para lo que sigue: Kierkegaard, *Ueber den Begriff d. Ironie /Sobre el concepto de ironía/*, trad. al alemán por H. H. Schaeder, 1929, y *Ges. Werke* VI, 8 y ss., 239. Cfr. para esto R. Schottländer, «Sören Kierkegaards Sokratesauffassung» */La consideración de Sócrates de S. Kierkegaard/* en *Phil. Anzeiger* 4, 1930, 27 y ss., y en general E. Gilson, *Being and Some Philosophers /Ser y algunos filósofos/*, 1949, 142 y ss.

[5] Gilson, *op. cit.*, 146: «Old Socrates had no philosophy, he was it.» */El viejo Sócrates no tenía filosofía, era ella»*.

NOTAS AL CAPITULO XIII

[1] Ciertamente Bluck asienta sólo las opiniones que han recogido, traducido y comentado las cartas. Asimismo faltan en la revista de Bluck las que van desde Ritter (1910) hasta Pasquali (1938) y las traducciones de G. Rudberg (1921) y de W. Andreae (1923), así como el artículo de R. G. Bury (1929). Cfr. para el cap. XIII: J. Geffken, *Griech. Literaturgesch.* II, 1934, 159 y ss. y notas 56 y ss., 134 y ss.; H. Leisergang, «Platon», (1950), en *R.E.* XX, 2522; L. Wickert, «Platon und Syrakus», *Rh. Mus.* 93, 1950, 27 y ss., 383 y s.; L. Edelstein, «Platonic Anonymity», *A.J.P.* 83, 1962, 1 y ss. Bibliografía desde 1945 hasta 1955: Rosenmeyer, *Class. Weekly* 50, 1957, 179; 1950-1957: Cherniss, *Lustrum* 1959/4, 88 y ss.

[2] F. Dornseiff, *Echtheitsfragen d. antik-griechischen Literatur /Cuestiones de autenticidad de la literat. griega antigua/*, 1939, 31 y ss. Algunos años antes Dornseiff, «Platons Buch Briefe» */Cartas, libro de Platón/*, *Hermes* 69, 1934, 223 y ss., había atribuido la «novela epistolar» a Platón.

[3] G. Müller, «Die Philos. im pseudoplat. VII Brief» */La filosofía en la pseudoplatónica VII carta/*, en *Archiv f. Philos.* 3, 1950, 251 y ss. encuentra en el fundamento de las malas interpretaciones (*Carta VII* 341 AB, 345 A-C), y porque reconoce la ironía, «una psicología desacostumbrada en Platón» y apoya su crítica en 342 E 1 sobre una cuestionable variante textual (ἀμῶς γέ πως en vez de ἄλλως γέ πως */«de una manera cualquiera, ciertamente», en vez de «de distinta manera, ciertamente»/*). Discute M. el derecho de naturaleza del escepticismo para los elementos del pensamiento en la filosofía platónica; al que, asimismo, lleva L. Stefanini, *Platone* I, 1932, en los apartados III y IV de su introducción, sobre la profundidad de fundamentación de ese «escepticismo» en el pensamiento de Platón. El «lógos» es, a pesar de M., algo muy diferente de «fenómenos puramente de sonido», el tercer grado (εἴδωλον) no se mantiene necesariamente más elevado que el segundo (λόγος), pero ambos son necesarios para alcanzar el cuarto —por ej. la ciencia del círculo—. En vez de encontrar en 342 B una «supresión inexcusable de la esfera dianoética», se debería establecer que las cuatro esferas del conocer no están agudamente separadas entre sí en la carta como en *La República* VI. Sobre los pasajes que se toman de la carta (328 B y ss.), en los que se representa la lucha interior para la diferenciación final, juzga M. que esto sería el pensamiento de un militar —para sólo referirse a algunos puntos y silenciar lo de las «Atetesis» */aboliciones/* en *La República* V y VII—. J. Lohmann, *Gnomon* 26, 1954, 453, lo toma por «definitivamente probado que esa elaboración (la *Carta VII*) puede estar escrita en primer lugar en el Helenismo...». Cfr., por el contrario, Bertha Stenzel, «Is Plato's Seventh Epistle Spurious?», en *A.J.P.* 74, 1953, 383 y ss. Además J. Stenzel, *Ueber d. Aufbau der Erkenntnis im VII. platon. Brief /Sobre la construcción del conocimiento en la VII carta de Platón/*, *Kl. Schr.* 85 y ss.; G. Rudberg, *Platonica Selecta* 72 y ss.

[4] En América procede de Shorey una destacable actividad (cfr. R. B. Levinson, *In Defense of Plato*, 1953, 41). De otro modo no se entiende cómo H. Cherniss, *The Riddle of the Early Academy /El enigma de la Academia Antigua/*, 1945, 5, podía escribir: «...and for the sake of those who, like Professor Burnet, believe the Epistels to be genuine...» */y por causa de aquellos que, como el profesor Burnet, creen que las cartas tienen que ser auténticas.../*, a lo que luego se citarán pasajes de las cartas VI y VII. (O vid. G. Boas, «Fact and legend in the Biography of Plato» */Realidad y leyenda en la biografía de Platón/*, *Philos. Rev.* 57, 1948, 453 y ss.; por el contrario R. St. Bluck, *Philos. Rev.* 58, 1949, 503 y ss.). En Francia parece que se realizó más tarde el escepticismo de Robin: cfr. P. Chantraine, *Rev. de Philol.* 18, 1944, 210 y s., mientras que V. Goldschmidt, *Les Dialogues de Platon*, 1947, toma los pasajes filosóficos de la *Carta VII* para punto de partida de su interpretación. O. Gigon, *Sokrates*, 1947, no se habría callado por completo sobre la autobiografía de Platón si reconociera la *Carta VII*. Frente a ellos de nuevo G. Méautis, *Platon vivant*, 1950: «... un document d'une valeur unique». A. J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon /Contemplación y vida contemplativa según Platón/*, 1950, toma las *Cartas VII* y *VIII* por auténticas y la *II* por «sûrement fausse» */seguramente falsa/*. Asimismo W. Theiler, *Gnomon* 14, 1938, 625 y ss.. Según J. Lohmann, *Gnomon* 26, 1954, 453, la *Carta VII*, a causa de su teoría del lenguaje y del conocimiento, podría ser en primer lugar helenística. W. R. Runciman, *Plato's later Epistemology /Epistemología del viejo Platón/*, 1962, 54 y s.: la autenticidad de la *Carta VII* sería indemostrable.

[5] Cfr. Zeller, II 1, 474 y ss.

[6] Cfr. F. Egermann, *Die platonischen Briefe VII und VIII*, disert., Berlín, 1928; recensión de Wilamowitz, *Gnomon* 4, 1926, 361 y ss.; J. Harward, «The Seventh and Eighth Platonic Epistles» en *Class. Quatt.* 22, 1928, 143 y ss.; G. Hell, *Untersuchungen und Beobachtungen zu den platon. Briefen /Investigaciones y consideraciones sobre las cartas plat./* disert. *Berlin* 1932; del mismo, «Zur Datierung des VIIten und VIIIten Platon. Briefes» */Para la datación de las cartas plat. VII y VIII/*, *Hermes* 67, 1932, 295 y ss.; R. S. Bluck, *Plato's Seventh and Eighth Letters*, 1947, 14 y ss. y apéndice III.

[7] Cfr. H. Gomperz, *Platons Selbstbiographie /Autobiografía de Platón/*, 1928; recensión de F. Bergmann, *Gnomon* 5, 1929, 629 y ss.; H. Weinstock, *Platonische Rechenschaft /Rendición de cuentas de Platón/*, 1936.

[8] La *Carta II* fue considerada como no auténtica por Wilamowitz (1919), Howald

(1925), Souilhé (1926), R. G. Bury (1929), G. Hell (1932), A. K. Rogers (1933), Glen R. Morrow (1935), Pasquali (1938), Theiler (1938), Festugière (1950). Como auténtica por E. Salin (1921), A. E. Taylor (1926), Novotny (1930), Harward (1932), Bluck (1947), L. Wickert (1949), Leisegang (1950). Un investicador tan destacado como C. G. Field, *Plato and his Contemporaries /Platón y sus contemporáneos/*, 1930, 197 y ss. confiesa que él «no podría tragar» el apartado 312 D—313 A.

[9] El mismo motivo ya anteriormente, 312 B, y luego en la *Carta VII* 345 B. J. Souilhé (*Platon*, col. Budé XIII 1, 1926, p. LXXX) lo lee en la *Carta VII* como ironía, como pensado en primer lugar en la *Carta II*, que por eso debe ser una falsificación.

[10] Vid. las citas antiguas en F. Novotny, *Platonis Epistulae*, Brno, 1930, 91. Tal vez καλὸς καὶ νέος */bello y joven/* sea unión de palabras que se encontrarían dadas, algo así como νέος καὶ ἁπαλός */joven y delicado/* (cfr. Ast, *Lex. Platon*). Para la proximidad entre νέος y καλός vid. *Fedro* 278 E, aludido por Howald, *Die Briefe Platons*, 1923, 188. Una analogía mejor incluso aporta Hermipo, en Ateneo XI 505 E: Gorgias habría considerado a Platón καλὸν καὶ νέον τοῦτον Ἀρχίλοχον */ese bello y joven Arquíloco/*. Cfr. para los pasajes de la carta y para la autenticidad de la misma a E. Salin, *Platon und die griech. Utopie /Platón y la utopía griega/*, 1921, 268.

[11] L. Stefanini, *Platone* I, 1932, p. XXX; J. Souilhé, *Platon* XIII, 1, p. LXXIX; G. L. Morrow, *Studie in the Platonic Epistles*, 1935, 106.

[12] Por la autenticidad de la *VI* abogan: A. Brinckmann, *Rh. Mus.* 66, 1911, 226 y ss. y W. Jaeger, *Entsteh. d. Metaph. d. Aristot. /Historia del desarrollo de la Metaf. de Aristóteles/*, 1912, 33 y ss.; *Aristoteles*, 1923, 112 y ss. Estoy convencido de que tienen razón. Ahora bien, a las palabras de Jaeger de la «autenticidad que se desprende de la aportación de pruebas evidenciadas por medio de Brinckmann» haría la advertencia metodológica de que sólo puede llegar a ser evidente una inautenticidad. Lo apresurado que juzga a veces un erudito tan valioso como Shorey lo demuestra en su «atétesis» de la *Carta VI* (*Class. Philol.* 10, 1915, 83). Ella remite a un malentendido lingüístico. φημ' ἐγὼ καίπερ γέρων ὤν */yo digo, aunque sea viejo,/* (322 D) corresponde claramente a lo que sigue, no a lo que fue anteriormente dicho. Pues la frase transcurre así: Ἐράστῳ δὲ καὶ Κορίσκῳ ... φημ' ἐγὼ ... προσδεῖν σοφίας */a Erasto y a Corisco... yo digo... que añadan sagacidad/*. Asimismo γέρων ὤν con σοφίᾳ τῇ καλῇ */bella sagacidad/* no tiene nada que hacer, y Shorey lo ha achacado a «senile eroticism». Según eso, se podría medir qué valor está comprobado en sus juicios como «silly sentence» */opinión tonta/* o «foolish equivocation» */equivocación ridícula/*. Contra la alteración textual de Jaeger, *Aristoteles* 178, y de Novotny, *Platonis Epistulae*, 31 y ss., hay que argumentar que el participio tiene su perfecto sentido si se lee conjuntamente con lo que sigue: si también soy viejo, así sé asimismo y lo expreso de ese modo, de forma que se tiene que ser político verdaderamente, previsor y preparado para la defensa. La frase está coloreada irónicamente, como Apelt, Howald, Souilhé o Post (vid. Novotny, *op. cit.*, 131) parecen entenderla. Cfr. G. Rudberg, *Platonica Selecta*, 1956, 73.

[12a] G. Pasquali, *Le Lettere di Platone*, 1938, 173 y s.

[13] Meier-Schömann-Lipsius, *Der attische Prozess /El Proceso ático/* I/II, 1883-87, 628 y ss.

[14] Con la misma brevedad y generalidad organiza Aristóteles, *Et. Nic.* E 3, 1129 b 222: no se podría pegar golpes ni pregonar malas palabras, μὴ τύπτειν μηδὲ κακηγορεῖν.

[15] Según Blass, Post, Novotny y Pasquali la carta sería escrita en la Olimpiada del 364, antes del tercer viaje. Ed. Meyer, *Gech. d. Altert. /Hist. de la Antigüedad/* V, 1902, & 988, y J. Harward, *The Platonic Epistles*, 1932, 167, la fecharon en el año 360. En todo caso pudo ser escrita o, si es una ficción, imaginada como escrita sólo un poco más tarde.

[16] C. G. Field, *Plato and his Contemporaries*, 201; A. K. Rogers, *The Socratic Problem*, 181 y ss. Para lo que sigue es suficiente con la indicación a Plotino, *Enéadas* V, 1,8 («Ici comme partout ailleurs, il cite de mémoire» */Aquí como en todas las demás partes cita de memoria/*, P. Henry, *Etudes Plotiniennes* I, 1938, 137); VI, 7, 42; Proclo, *In Rem publicam* I 287, 11 Kroll; *In Timaeum* I 356, 8; 393, 19 Diehl.

NOTAS AL CAPITULO XIV

[1] El capítulo XIV es la reelaboración del artículo «Structure and Destruction of the Atom according to Plato's Timaeus» de *Univ. of California Public. in Philos.* vol. 16, nr. 11, 1949. Para mucho de lo que aquí se dice cfr. P. Shorey, «Platonism and History of Science», en *Proceedings of the Amer. Philos. Society*, vol. 66, 1927, 159 y ss. Además V. Alfieri, *Atomos Idea, L'origine del concetto dell'atomo nel pensiero greco*, 1953; W. Kranz, «Die Entstehung des Atomismus» */El origen del atomismo/*, en *Convivium, Beit. z. Altert.* 1954, 14 y ss. Apenas necesita decirse cuanto de aquella empresa tiene que agradecer a las explicaciones del *Timeo* de Platón —Martin, Archer-Hind, Taylor, Cornford, Rivaud—. De trabajos específicos siempre es preciso tener en cuenta: Eva Sachs, *Die fünf platon. Körper /Los cinco cuerpos platónicos/*, 1917, cap. 3. Cfr. además a L. Robin, *La Place de la physique dans la philosophie de Platon /El puesto de la física en la filosofía de Platón/*, 1918, finalmente en *La pensée hellénique*, 1942, 231 y ss. Para esto recientemente lo más serio cap. III en A. Ahlvers, «Zahl und Klang bei Platon» */Número y sonido en Platón/* (*Noctes Romanae* 6), 1952; W. Schadewaldt, «Das Weltmodell der Griechen» */El modelo del mundo de los griegos/*, en *Hellas und Hesperien*, 1960, 426 y ss.; W. Heisenberg, *Physik und Philosophy*, 1959, cap. IV.

[2] K. Riezler, *Physics and Reality*, 1940, prefacio: «The widening cleavage between nature and man» */La hendidura creciente entre naturaleza y hombre/*. G. Sarton, *The Study of the history of Science*, 1936, 10: «The chasm which is cutting our culture asunder and threatening to destroy it» */La fisura que está cortando nuestra cultura a pedazos y tratando de destruirla/*. H. M. Evans, *Ideals in Medicine*, 1951, 14: «The greatest rift of all, surely, is that Grand Canyon cut across the mind's high plateau which now bids fair to separate forever students of the sciences from those of the humane letters» */La mayor hendidura de todas, seguramente, es que el Gran Cañón corta por medio la superficie superior de la mente que ahora proclama como bueno el separar para siempre a los estudiantes de ciencias de aquellos de letras humanas/*. Cfr. también G. Sarton, *The History of Science and the New Humanism*, 1931, 7 y ss.

[3] R. G. Collingwood, *The Idea of Nature*, 1945, 177; P. Rousseau, *Histoire de la Science*, 1945. La frase de Comte es la variante de la conocida de Hegel: La Historia de la Filosofía sería la Filosofía misma.

[4] W. C. Dampier-Whetham, *A History of Science*, 1930, 27: «Con el tiempo la mejor contemplación es la breve», según Sarton, *op. cit.*, 65. Sir James Jeans, *The Growth of Phys. Science /El crecimiento de la Ciencia Física/*, 1948, 47 y ss.: «While physics was still in this primitive stage of its development, it met with two major disasters in the attitude of two great thinkers, Plato and Aristotle» */Mientras la Física se encontraba aún en su primitivo estadio de desarrollo, se encuentra con los dos mayores desastres en la actitud de dos grandes pensadores, Platón y Aristóteles/*. Ch. Singer, *A Short Hist. of Science /Una breve Hist. de la Ciencia/*, 1941, 34; P. Rousseau, *Histoire de la Science*, 1945, 64 y ss.; A. Mieli, *Panorama general de Historia de la Ciencia* 1, 1945, 52. H. S. Williams, *A History of Science*, 1904-1910, vol. 1, 181: Plato «apparently had no sharply defined opinions as to the mechanism of the universe, ... no tangible ideas as to the problems of physics, no favourite dreams as to the nature of matter». */Platón aparentemente no tenía opiniones perfectamente definidas como para el mecanismo del universo, ... ni ideas tangibles como para los problemas de la física, ni sueños escogidos como para la naturaleza de la materia/*. K. F. Richtmyer, *Introduction to Modern Physics /Introducción a la Física Moderna/*, 1934, 9: Plato «did not make contributions to physics such as are of interest in connection with the present discussion. Quite the opposite, however, is true of Aristotle». */Platón no hizo contribuciones tales a la Física que sean de interés en relación con la discusión actual. Mientras que lo contrario, sin embargo, es verdadero para Aristóteles/*. F. Rosenberger, *Die Ges. d. Physik /La Historia de la Física/*, 1882-90, 15: «La Física de Platón es menos importante».

[5] W. Heisenberg, «Gedanke der antiken Naturphilosophie in der moderne Physik»

/*Pensamiento de la antigua Filosofía de la Naturaleza en la Física moderna*/, *Die Antike* 13, 1937, 118 y ss. = *Wandlungen in den Grundlagen der Naturwiss. /Cambios en los fundamentos de las ciencias de la Naturaleza/*, 1959, 77 y ss.; Abel Rey, *La Science dans l'Antiquité*, 1930-1948, III, 227 y ss.; A. N. Whitehead, *Process and Reality*, 1949, 142 y ss.

[6] Bertrand Russell, *A History of Western Philosophy*, 1945, 143 (*Historia de la Filosofía Occidental*, Obras escogidas, 1956): Plato's *Timaeus* «contains more that is simply silly than is to be found in his other writings» /*El Timeo* de Platón contiene más de lo que es sencillamente bobo que lo que se puede encontrar en el resto de sus obras/. Russell parece ser aquí un eco de Whitehead, lo mismo que Jeans de Dampier-Whetham. Contra ellos J. E. Boodin, «The Discovery of Form» /*El descubrimiento de la forma*/, *Journ. Hist. Ide.* 4, 1943, 178: «...the Timaeus, Plato's immortal cosmological dialogue» /...el Timeo, *el inmortal diálogo cosmológico de Platón*/. A. F. Braunlich, «Plato on Twentieth Century Physics» /*Platón en la Física del siglo veinte*/ en *Stud. pres. to D. M. Robinson* II, 1953, 1072 y ss.

[7] Whitehead, *The Concept of Nature*, 1920, 16.

[7a] Vid. H. Bonitz, *Index Aristotelicus*, 1870, 462; J. Ortega y Gasset, «Las dos grandes metáforas», *El Espectador* 4, 1952, 153.

[8] Plutarco, *De defectu oraculorum*, cap. 10. Aristóteles pone su ὕλη junto a la χώρα en el *Timeo: Física* Δ 2, 209b 11 y ss.; *De gener. et corr.* II, 1, 329a 23. Cfr. L. Robin, *La Théorie platonicienne des ideés et des nombres /La teoría platónica de las ideas y de los números/*, 1908, 418 y ss.; Sir David Ross, *Plato's Theory of Ideas*, 1951, 125 y s.. Correctamente Cornford, *Plato's Theory of Knowledge (La teoría platónica del conocimiento*, ed. Paidos) 247: «...a careful study of Plato's account of matter in the Timaeus 47 E ff. leads to the conclusion that he does not reduce matter simply to space...» /...*un cuidadoso estudio de la relación platónica de materia en el* Timeo *47 E y ss. conduce a la conclusión de que no reduce «materia» simplemente a «espacio»...*/. La comprensión moderna de lo que piensa Platón se encuentra a menudo embarazada por esto de que a partir de la multiplicidad de sus términos y metáforas fuera escogido el concepto de χώρα. ¿Por qué? 1) Porque Platón mismo al final de su discusión (52 a 8) usa la palabra χώρα no como sustituto de toda metáfora anterior sino como breve consideración; «...the Receptacle (dieses wiederum eine Metapher unter vielen) now identified ultimately (aber nicht so, dass alle früheren Züge der Beschreibung damit ausgelöscht wären) with space» (Cornford) /...*el receptáculo (eso es a su vez una metáfora entre muchas) ahora por fin identificado (pero no de forma que todos los recursos anteriores de la escritura quedaran con ello apartados) con espacio*/ 2) porque Aristóteles identifica su ὕλη con la χώρα de Platón como con la metáfora más racional. 3) sobre todo, porque χώρα parece corresponder a un concepto de la ciencia moderna.

[9] Para el problema de la χώρα vid. tomo III, 345 y s., 499 n. 31.

[10] H. Cherniss, «War-time Publications concerning Plato» /*Publicationes que se refieren a Platón en el tiempo de la Guerra*/ *A.J.P.* LXVII, 1947, 257 y ss. Entrevista de P. Louis, *Les Métaphores de Platon*, 1945.

[10a] ¿No está esto muy lejos de «...seule qualité dont j'aie une idée claire et distincte» /...*única cualidad de la que yo tengo una idea clara y distinta*/ de Descartes, que G. Milhaud, *Les Philosophes géomètres de la Grèce*, 1934, 293, saca a relucir como analogía? Para que también quede sólo algo de esta comparación, Milhaud omite la palabra ἀπορώτατα /*lo de menos recursos*/.

[11] R. G. Collingwood, *The Idea of Nature*, 1945, 147.

[12] W. Heisenberg, *Die Physikalischen Grundlagen der Quantentheorie /Los fundamentos físicos de la teoría de los Quanta/*, 1930; P. A. M. Dirac, *The Principles of Quantum Mechanics /Los principios de la mecánica cuántica/*, 1930, 4 y ss.; P. Jordan, «Die Physik des 20. Jahrhunderts» /*La Física del siglo XX*/, *Die Wissens.* tomo 88, 1936, 112 y ss., trad. inglesa 1944, 134 y ss.; E. Schrödinger, *Science and the Human Temperament*, 1935, 52 y ss.: «Indeterminism in Physics».

[13] H. Diels, *Elementum*, 1899, 14 y ss.

[14] Diels, *op. cit.*, 20 y ss.; Cornford, *Cosmology*, 220 y s., arriba Cap. IV, pág. 101.

[15] H. Gomperz, «Problems and methods of Early Greek Science», *Journ. Hist. Id.* IV, 1945, 161 y ss. Sobre el contraste entre teoría filosófica e investigación empírica en la biología de los griegos vid. O. Gigon, «Die naturphilosophischen Voraussetzungen der antiken Biologie» /*Las suposiciones de la filosofía de la Naturaleza de la biología antigua*/ *Gesnerus* III, 1946, 35 y ss.

[16] J. L. Heiberg, *Gesch. d. mathematik u. Naturwiss. im Altert. /Historia de la Matemática y de las ciencias naturales en la Antig./*, 1925, 12: «Platón, en el *Timeo*, se ha servido de la doctrina atomística de Demócrito en una forma no corregida correctamente». E. Howald, *Hermes* 57, 1922, 74 considera «cómico» encontrar en el *Timeo* un fundamento matemático de la doctrina de los elementos. E. Gegenschatz, *Platons Atlantis*, 1943, 21 considera «la ligereza sin paralelo con la que Platón usa el descubrimiento del *Teeteto*». Por el contrario cfr. el penetrante análisis filosófico de H.-G.Gadamer, «Antike Atomtheorie» en *Ztsch. f. d. ges. Naturwiss.* I, 1935/6, 81 y ss.

[16a] Cuando L. Robin, *La Pensée hellénique* 271 y ss., adscribe a la Necesidad la constitución de los cuatro cuerpos simples, parece con ello confundir la necesidad matemática con aquella necesidad ciega que Platón llama Anánke. Es pensar de modo no platónico (Robin 274 contra Brochard) «que la matière s'exprime en déterminations géometriques avant d'avoir connu l'action persuasive de l'intelligence» /*que la materia se expresa en determinaciones geométricas antes de haber conocido la acción persuasiva de la inteligencia*/. Asimismo es un modo no platónico cuando Robin, bajo referencias difícilmente hallables a Aristóteles en *De gen.et corr.* 329a 21 y ss., piensa la materia platónica extendiéndose a partir de triángulos que se arremolinan en confusión. Para los pasajes aristotélicos cfr. H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy* I, 1944, 147 y ss.; G. S. Claghorn, *Aristotle's Criticism of Plato's Timaeus*, 1954, 8.

[17] E. Meyerson, *De l'explication dans les sciences* I, 1921, 298 y ss.; A. Rey, *op. cit.*, III, 288.

[18] Para Cristalografía: R. Heinicke, en *Zeitsch. f. d. gesamte Naturwiss.* II, 1936/7, 152 y ss. Sobre estructura del átomo: H. Reichenbach, *Atom und Cosmos*, 1932, 244 y ss.; W. L. Bragg, *Atomic Structure of Minerals*, 1937, *passim*; H. A. Kramers y H. Holst, *The Atom and the Bohr Theory of its Structure /El átomo y la teoría de Bohr sobre su estructura/*, 1923, 19 y ss.; E. Schrödinger, *op. cit.*, 148 y ss.: «Conceptuals Models in Physics». Para lo que sigue W. Heisenberg, *Wandlungen...*, 1959, 81 y s., 145 y s., 162 y s.

[19] Whitehead, *Process...*, 145: «Newton would have been surprised at the modern quantum theory and the dissolution of quanta into vibrations; Plato would have expected it». /*Newton se habría quedado sorprendido ante la teoría moderna del Quantum y la disolución de los Quanta en vibraciones: Platón lo hubiera esperado*/.

[20] Cornford, *Cosmology*, 230 y ss.

[21] Taylor, *Timaeus*, 230 y ss.

[22] Que no le ha faltado el experimento mismo a la Ciencia Antigua lo demuestra el capítulo «Experimentation» en la obra de W. A. Heidel *The Heroic Age of Greek Science /La Edad Heroica de la Ciencia Griega/*, 1933, 153 y ss. Frente a ello subraya, por ej., Cornford, *Principium Sapientiae* 1952, «The neglect of experiment and indulgence in speculative dogmas» /*El rechazo del experimento y la indulgencia con los dogmas especulativos*/. Para esto G. Vlastos, *Gnomon* 27, 1955, 68. L. Edelstein, «Recent Trends in the Interpretation of Ancient Science» /*Tendencias actuales en la interpretación de la Ciencia Antigua*/, *Journ. Hist. Id.* 13, 1952, 573 y ss.; D. J. Furley, «Empedocles and the Clepsydra» *Journ. Hell. Stud.* 77, 1957, 31 y ss. Caricatura de un experimento en Aristófanes, *Las nubes* 144 y ss.

[23] Gadamer, *op. cit.*, 94. La discusión comenzada (para nosotros) con Aristóteles sobre la esencia de ese triángulo ha alcanzado presumiblemente con ello su final.

[24] Taylor, *op. cit.*, 401 y ss.; H. Cherniss, *Aristotle's Criticism...* I 128 y ss; 444 y ss; Sir Thomas Heath, *Mathematics in Aristotle*, 1949, 169 y ss.

[25] El científico de la Naturaleza, que trate un asunto histórico, corre el mismo pe-

ligro. Tal vez sea suficiente con entresacar tres frases de las obras de Sir James Jeans: «Plato tell us that Anaxagoras claimed to be able to explain the workings of nature as a machine» */Platón nos cuenta que Anaxágoras pedía ser capaz de explicar los trabajos de la Naturaleza como una máquina/* (*Physics and Philosophy*, 1943, 13). «We have seen how his (Plato's) picture of the world consisted of forms, which exist only in our minds, and of sensible objets» */Hemos visto como su (de Platón) cuadro del mundo consistía en formas, que sólo existen en nuestras mentes, y en objetos sensibles/* (ibid. 195). «...in his only scientific dialogue —the *Timaeus*, the weakest of them all— he tries to discover the plan [of the universe] from the wholly gratuitous assumption that the structure is like that of a man —the macrocosm must, he thinks, resemble the microcosm» */...en su único diálogo científico —el Timeo*, el más débil de todos ellos— trata de descubrir el plan [del universo] desde la presunción completamente gratuita de que la estructura es como la de un hombre —el macrocosmos, piensa él, se asemeja al microcosmos/ (*The Growth of Physical Science*, 1948, 64). Uno se imagina lo que un físico podría decir, si un historiador igualmente sacase en el tema de las Ciencias de la Naturaleza afirmaciones desatinadas —como probablemente nosotros estamos haciendo.

[25a] Schrödinger, *op. cit.*, 39 y ss.: «The Law of Chance» */La ley de la ocasión/*; H. Reichenbach, *The Rise of Scientific Philosophy /El encumbramiento de la Fil. científica/*, 1951, 156 y ss.: «The Laws of Nature»; M. Schlick, «Die Kausalität in der gegenwärtigen Physik» */La causalidad en la Fís. actual/* (1931), *Artículos Reunidos*, 1938, 41 y ss.

[26] K. Lasswitz, *Gesch. d. Atomistik vom Mittelalter bis Newton /Hist. de la Atomística desde la Edad Media hasta Newton/*, 1890, I, 60 y ss.; *The «Opus Maius» of Roger Bacon*, ed. por J. H. Bridges, 1897, parte IV, cap. XII. R. Klibansky, *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages /La continuidad de la tradición platónica durante la Edad Media/*, 1939, muestra cuánto queda por hacer en esa dirección.

[27] L. Olschki, *Gesch. d. neusprachlichen wissens. Literatur /Hist. de la Lit. en las nuevas lenguas científ./* I, 1919, 216 y ss.; Ch. Ravaisson-Mollien, *Les Manuscrits de Léonard de Vinci*, 1889, manuscrito F y I, folio 27: *Figura Delementi*.

[28] *Johannis Kepleri Astronomi Opera Omnia*, ed. Ch. Frisch, 1858-1871, I: «Prodromus Dissertationum Consmographicarum» 95 y ss. (vid. la imagen del título); «Harmonices Mundi Libri» V, V 75 y ss.; «Strena seu de Nive Sexangula» VII, 715 y ss.

[29] E. Cassirer, «Die Antike und die Entstehung der exacten Naturwiss». */Los antiguos y el desarrollo de las ciencias exactas de la Natur./*, *Die Antike* VIII, 1932, 281.

[30] W. Charleton, *Physiologia Epicuro-Gassendi-Charletoniana*, 1654, 307: «It cannot impugne, at least, not stagger the reasonableness of this conjectural Assignation of a Tetrahedrical figure to the Atoms of Cold, that Plato (in Timaeo) definitely adscribeth a Pyramidal Figure to Fire, not to the Aer, i.e. to the Atoms of Heat, not to those of Cold». */Al menos, no puede impugnar ni hacer tambalear la sinrazón de esta atribución conjetural, de una figura tetraédrica a los átomos de frío, el que Platón (en el Timeo) adscribiera definitivamente una figura de pirámide al fuego, no al aire, o sea, a los átomos de calor no a los de frío/.*

[31] Rr. Cudworth, *The True Intellectual System of the Universe /El verdadero sistema intelectual del Universo/*, 1678, 53: «Plato... did but play and toy sometimes a little with Atoms and Mechanism. As Where he would compound the Earth of Cubical, and Fire of Pyramidical Atoms, and the like». */Platón...hizo, pero a veces juega y enreda un poco con átomos y mecanismo. Como en donde se compondría la tierra de átomos cúbicos y el fuego de piramidales, y así/.*

[32] *Emanuel Swedenborg, Opera quaedam aut inedita aut obsoleta De Rebus Naturalibus nunc edita sub auspiciis Regiae Academiae Scientiarum Suecicae /E. Swedenborg, Algunas obras inéditas o desfasadas Sobre temas de la Naturaleza editadas ahora bajo los auspicios de la Real Academia de Ciencias de Suecia/* I-III, 1907-1911. K. Lasswitz, *Gesch. d. Atomistik /Hist. de la Atomística/* I, 372 y s.

[33] M. Matter, *Emanuel de Swedenborg*, 1863, 39; Frank W. Very, *An Epitome of Swedenborg's Science*, 1927, *passim*. Vid. también la introducción a los tres tomos de *Opera quaedam...* de Swedenborg.

[34] W. H. Wollaston en *Philosophical Transactions*, 1808, 96 y ss.; «Lettre de M. Ampère» en *Annales de Chimie* 90, 1814, 43 y ss. Ambas fácilmente accesibles en *Klassikern der exakten Wissens.* de Ostwald, 1921.

[35] Goethe, *Maximen und Reflexionen*, edic. del Jubileo XXXIX 80. El nombre del físico André-Marie Ampères aparece en los apéndices de Goethe para la teoría de los colores, edic. de Weimar, «Escritos de Ciencias Naturales» V 1, 412. Jean-Jacques Ampères, hijo de André-Marie, visitó a Goethe en 1827 y escribe a Madame Récamier: «Il (Goethe) m'a entretenu des découvertes de mon père qu'il connat très bien.» */El (Goethe) me ha entretenido con los descubrimientos de mi padre que conocía muy bien/.* Vid. Conversaciones de Goethe recop. por Flodoard Frhrn. v. Biedermann, 1909-11, III 381, nr. 2487. Hasta qué punto Goethe estaba confiado en el *Timeo* le muestran sus materiales para la Historia de la doctrina de los colores. Al *Timeo* 68 c apunta «el color azul de Platón» de *Maximen und Reflexionen*, nr. 1148. Cfr. E. Grumach, *Goethe und die Antike*, 1949, II 762 y ss. Goethe leyó el *Timeo* en el año 1801, luego en 1804, cuando le remitió el Dr. K. J. Windischmann su obra *Platon's Timaeos. Eine aechte Urkunde wahrer Physik, Aus dem Griechischen übersetzt und erläutert* (Hadamar 1804) */El Timeo de Platón. Un verdadero testimonio de verdadera física, traducido del griego y explicado/*, y una vez más en 1827/8, cuando recibió el libro *Platons Lehren auf dem Gebiet der Naturbetrachtung und der Heilkunde /Doctrinas de Platón en el aspecto de la consideración de la Naturaleza y de la Medicina/* del Dr. J. R. Lichtenstädt (Leipzig, 1826). Ambos autores eran médicos. El libro de Windischmann está dedicado: «Al Sr. Profesor Schelling, que es el que restituyó a la más vieja y verdadera Física». En el Prólogo de Lichtenstädt se dice: «...En los nuevos tiempos, en los que ha sido retomado con veneración, por medio de Schelling, el nombre de Platón también para los investigadores de la Naturaleza y los médicos...». En lo restante Lichtenstädt es crítico con Windischmann: 'El título ... presagia una sobrestimación de la obra y concuerda con la excéntrica alabanza que en el libro fue imputada también a afirmaciones, notoriamente incorrectas, de Platón».

NOTAS AL CAPITULO XV

[1] Este capítulo apareció por primera vez en el *Jahrbuch d. Deutschen Archäologischen Institutus* 29, 1914, 98 y ss. Independientemente de ello, E. Frank, *Plato und die sog. Pythagoreer /Platón y los así llamados pitagóricos/*, 1923, 184 y ss., ha llegado fundamentalmente a los mismos resultados sobre el mito del *Fedón*. Cfr. para el cap. XV Berger, «Atlantis», *R.E.* II 2116; Gisinger, «Geographie», *R.E.* Suplem. IV 577; A. Rey, *La Science dans l'Antiquité* II, 1933, 425 y ss.; J. O. Thomson, *History of Ancient Geography*, 1948, 110 y ss. y para esto la precisión de A. W. Gomme, *Journ. Hell. Stud.* 71, 1951, 261 y s., de la que una frase citada sería: «On some points I am inclined to doubt his (= Thomson's) judgement, as on Plato's "positive contempt for observation upon which natural science rests" */En algunos puntos me inclino a dudar de su (= de Thomson) juicio, como sobre el de precio positivista de Platón por la observación bajo la que se apoya la ciencia de la Naturaleza/.* Como Gomme, sólo que con más fuerza, A. E. Taylor, *Commentary on Plato's Timaeus*, 1928, 417.

[2] Vid. cap. I, pág. 29 y cap. IX, pág. 197 y ss.

[3] Contra el intento de E. Frank (*op. cit.*, suplem. V y VI) de disputar a Parménides la doctrina de la figura circular (así también W. A. Heidel, *The Frame of the Ancient Greek Maps /La estructura de los antiguos mapas griegos/*, 1937, 70 y ss.) hay que notar lo siguiente: 1) Teofrasto utiliza para el cuerpo de la tierra de Parménides la expresión στρογγύλος (28 [18] A 44) */redondeado/*. Eso en Aristóteles corresponde siempre, cuando habla de los cuerpos, a figura esférica o esferoidal. 2) Según Teofrasto, habría sido Parménides el primero que había atribuido a la Tierra esa forma. Lo que no se ajusta a su Tierra imaginada en forma de disco. 3) Con 1) y 2) concuerda

la expresión σφαιροειδής /de forma esférica/ en Diógenes (28 [18] A 1). 4) Posidonio atribuye a Parménides la teoría de las zonas, a pesar de que se encuentra muy escéptico frente a esa atribución —con K. Reinhardt, *Parmenides* 147; *Kosmos und Sympathie* 361—, así queda asimismo lo restante, de modo que la forma circular de la Tierra se asienta previamente en Parménides. Cfr. para esto también A. Rey, *op. cit.*, II 431 y s.; A. Rehm-K. Vogel, *Exakte Wissens.*, Gercke-Norden, *Einl. i. d. Altertumw.*, 1933, II 5, 11 y s.— Se comprende que Parménides, aunque diera a la Tierra figura circular, no necesitase aportar «serias pruebas para la teoría del círculo» (Frank, *op. cit.*, 187). En la Historia de las Ciencias se adelanta a veces la fantasía a las investigaciones exactas, y se sabe qué simbólico significado tiene el círculo para el puro Ser de Parménides. Asimismo podría hablar Parménides de la Tierra circular en su poema sin que durante un siglo se hubieran sacado consecuencias científicas de ello. T. G. Rosenmeyer, *Class. Quart.* N.S. 6, 1956, 193 y ss. pretende demostrar que Platón, en el *Fedón*, no habría imaginado la Tierra como círculo. La discusión que se desató de ello vid. en Cherniss, *Lustrum* 1959/4, 131, nr. 660. La tesis de Rosenmeyer de que el *Fedón* 111 C 4—113 C 8 supone una Tierra plana es falsa, como lo prueba una ojeada a mi lámina II 3.

[4] Cfr. E. Rohde, *Psyche* I, 68 y ss.; II, 208 y ss.; L. Malten, «Elysion und Rhadamantys» *Jahrb. d. Deutschen Archäol. Instit.* 28, 1913, 49.

[5] Esa ilusión de los sentidos no es además irrepresentable. Nosotros no vivimos en manera alguna al final de nuestro «ecumene», sino sencillamente en su mitad. Por eso necesitamos ver las lejanas paredes de nuestra oquedad tan poco como un habitante de la costa del mar del Norte los Alpes. El dibujo no sería correcto con esto.

[6] C. F. Hermann, *Gesch. u. System d. plat. Philos.*, 1839, 688. Para la comparación del *Fedro* y el *Fedón* cfr. M. Pohlenz, *Aus Platos Werdezeit /Desde el tiempo del devenir de Platón/*, 1913, 333 y s.

[7] F. Oder, «Ein angebliches Bruchstück Demoskrits» */Un supuesto fragmento de Demócrito/*, *Philologus, Suplem.* VII, 1899, 275 (agradezco a Diels la indicación): «Para realizarlo no se ha espantado Platón por unir elementos dispares; luego su αἰώρα */balancín/* es un principio mecánico que concuerda mal con la representación vitalista de una Tierra animada que inspira y expira». Contra esto se podría decir que esa «representación vitalista» en Platón sólo se introduce como comparación (ὥσπερ */como/* 112 B) y que la teoría geofísica arriba representada es unitariamente mecanicista.

[8] La doctrina de la porosidad de la Tierra, de pozos subterráneos y de corrientes de agua, se encuentra en Anaxágoras (59 [46] A 42, 5. A 90) y en Diógenes de Apolonia (64 [51] A 17. 18). En ellos probablemente, con Diels («Ueber di Genfer Fragmente des Xenophanes und Hippon» */Sobre los fragmentos ginebrinos de Jenófanes e Hippón/*, *Sitzungsb. d. Berl. Akad.* 1891, 581) y Oder *(op. cit.)*, se podrían encontrar los antecedentes de la teoría platónica. Pero también es posible no reconocer que Platón explicase una tan gran cantidad de experiencias por medio de una construcción geofísica unitaria.

[9] H. Diels, «Wissens. u. Technik b. den Hellenen» */Ciencia y técnica en los griegos/*. *Neue Jahrb.* XXXIII, 1914, 5 = *Antike Technik* 1920, 10 pone el mapa práctico de la Tierra en contraposición con la labor teórica de Anaximandro como filósofo. No obstante allí, en donde se vuelve a lo práctico, radica su carácter científico. Cfr. J. A. K. Thomson, *The Greek Tradition*, 1927, 5 y s. (Sobre un viejo mapa): «Was Anaximander's really the first map? The first scientific map it not doubt was» */¿Fue de Anaximandro realmente el primer mapa? El primer mapa científico, no hay duda de ello/*. La «tendencia a la matematización» (W. Jaeger, *Paideia* I, 1934, 214) era seguramente fuerte en la imagen de la Tierra de Anaximandro. Asimismo se entiende que ésta no podría haber sido tan omnipotente como en la Cosmología, en la que Anaximandro es el precursor de los pitagóricos. E. Berger, *Gesch. d. wissens. Erdkunde d. Griech. /Historia de la Geografía científica de los Griegos/*, 1903, 250 parece trastornar el contenido correcto cuando se representa el desarrollo así como se trataría en el siglo IV en el pasaje de los mapas generales de la tierra con listas de puertos y descripciones de costas.

[10] Cfr. B. Meissner, «Babylonische und griechische Landkarten», *Klio* 19, 1925, 96 y ss.; J. O. Thomson, *Hist. of Anc. Geography* 39 y lám. I; G. Hölscher, «Drei Erdkarten» (*Sitz. Heidelb. Akad.* 1944/48), 32 y ss.

[11] Si queda añadido que allí, en lo más al norte de esta «isla», «no se ve el sol», uno podría así acordarse de los cimerios en la «Nekyia» */Pasaje de los muertos en el Hades/* de La Odisea (λ 15 y ss.). En una inscripción de Asurbanipal se convertiría sin duda esto en algo muy apartado, como Lidia, en un entorno fantástico: «Gu-ug-gu, rey de Lu-ud-di, una zona más allá del mar, una tierra lejana, los reyes de cuyo nombre no habían pertenecido a mi padre».

[12] Herodoto, IV, 36: γελῶ δὲ ὁρῶ γῆς περιόδους γράψαντας πολλοὺς ἤδη καὶ οὐδένα νόον ἐχόντως ἐξηγησάμενον. οἱ Ὠκεανόν τε ῥέοντα γράφουσι πέριξ τὴν γῆν ἐοῦσαν κυκλοτερέα ὡς ἀπὸ τόρνου καὶ τὴν Ἀσίην τῇ Εὐρώπῃ ποιεύντων ἴσην */Me río al ver ya a muchos trazando el perímetro de la Tierra y a ninguno considerándolo con la misma idea. Unos dibujan el Océano fluyendo en torno a la Tierra que es circular, como de un torno, y haciendo a Asia igual a Europa/*. Aristóteles, *Meteorología* II, 5, 362b 12: διὸ καὶ γελοίως γράφουσι νῦν τὰς περιόδους τῆς γῆς. γράφουσι γὰρ κυκλοτερῆ τὴν οἰκουμένην. */Por consiguiente también dibujan ahora de modo ridículo el perímetro de la Tierra: pues dibujan el «ecumene» circular/*. *Gemini Elementa Astronomiae rec. Manitius* c. 16, 4: οἱ δὲ στρογγύλας γράφοντες τὰς γεωγραφίας πολὺ τῆς ἀληθείας εἰσὶ πεπλανημένοι */y los que dibujan redonda la imagen de la Tierra están muy errados de la verdad/*. No está autorizada la duda de W. A. Heidel (*The Frame of the Anc. Greek Maps* 11 y ss.) sobre esa tradición.

[13] 68 [55] A 94. B 15; Para eso las observaciones previas a los escolios a Dionisios Periegetes, *Geographi Graeci Minores*, ed. K. Müller, 1855-61, II 428; finalmente de Eratóstenes.

[14] Cleomedes, ed. Ziegler I 8, 40. Igualmente Martianus Capella VI 590: «Formam terrae non planam, ut aestimant, positioni qui eam disci diffusioris assimilant, neque *concavam*, ut alii, qui descendere imbrem dixerunt telluris in gremium (die Begründung ist etwas anders gefasst und mutet altertümlich an), sed rotundam globosam. Und nachher: si emersi solis exortus *concavis* subductioris terrae latebris abderetur». */La forma de la tierra no es plana, como juzgan quienes asemejan ésta a la disposición de un disco más extenso, ni cóncava,* como otros que han dicho que la lluvia baja al seno de la tierra (el razonamiento está contemplado de forma algo diferente y causa impresión extraña a la Antigüedad), sino redonda en forma de globo'. Y más adelante: si de *cóncavos* escondrijos apartados de la tierra se alejase la salida del sol naciente/. Demócrito, 68 [55] A 94: (περὶ σχήματος γῆς) Δημόκριτος δισκοειδῆ μὲν τῶι πλάτει, κοίλην δὲ τῶι μέσωι */Demócrito, (acerca de la figura de la Tierra) que es en forma de disco en anchura y cóncava en el centro/*. Arquelao, 60 [47] A 4, 4: κύκλωι μὲν οὖσαν ὑψηλήν, μέσον δὲ κοίλην. σημεῖον δὲ φέρει τῆς κοιλότητος ὅτι ὁ ἥλιος οὐκ ἀνατέλλει τε καὶ δύεται πᾶσιν */en círculo es de altura, cóncava en el centro. Es señal de lo cóncavo que el sol no se levanta y se pone por todas partes/* Cfr. 59 [46] A 87: ὅτι οὔτε κοίλη ἡ γῆ ὡς Δημόκριτος οὔτε πλατεῖα ὡς Ἀναξαγόρας */que ni cóncava la Tierra como Demócrito ni plana como Anaxágoras/*. Anaxímenes, 13 [3] A 7, 6: κρύπτεσθαί τε τὸν ἥλιον οὐχ ὑπὸ γῆν γενόμενον, ἀλλ' ὑπὸ τῶν τῆς γῆς ὑψηλοτέρων μερῶν σκεπόμενον */el sol no llega a ocultarse bajo tierra, sino que se protege bajo las partes más elevadas de la tierra/*.

[15] Cfr. ahora también J. O. Thomson, *Hist. of Anc. Geogr.*, 1948, 114: «The basin is really the old concave disc, but now put on the surface of a huge globe» */la vasija es realmente el viejo disco cóncavo, pero ahora puesto sobre la superficie de un enorme globo/*. Cfr. A. Lesky, *Thalatta*, 1947, 79. E. Frank, *op. cit.*, 25, 189, se imaginaba las cosas de manera que se llegara, por medio de una inversión, de la forma cóncava a la convexa para la teoría del círculo de la Tierra.

[16] Nadie puede desconocer que la escatología es el momento dominante. ¿Pero, por ello —con A. Rehm, *Exakte Wisses.*, Gercke-Norden, *Einl. i. d. Altertumw.*, 1933, II 5, 12, H. W. Thomas, *Epekeina*, 1938, 83 y ss., R. S. H. Bluck, *Plato's Phaedo*, 1955, 200— podría uno apartar de paso los fundamentos geofísicos como «no imaginados en serio»? Aquí tenemos brevemente los fundamentos contrarios: 1. La imagen

de la Tierra del *Fedón* tiene pasos que nada tienen que hacer con la construcción mítica superior, pero están llenos de sentido como una construcción geofísica. 2. Lo mismo que al mito del *Fedón* una construcción geofísica se establece para fundamento, para el de *La República* se trata de una cosmológica. El mito ha cambiado mucho a la cosmología pero no la ha hecho estallar. 3. El mito de la Atlántida tiene una imagen de la Tierra como fundamento igual que el mito del *Fedón*. Ambas imágenes de la Tierra están emparentadas entre sí, la del *Timeo* no sólo es la más posterior en el tiempo sino también en la historia del desarrollo, como se demostró en el capítulo XIV, apartado III. De esos tres argumentos Rehm y Thomas no han discutido a gusto el segundo y el tercero. Para la autosuficiencia del elemento geofísico en el mito del *Fedón* se podría remitir a Aristóteles, que lo critica con mucha minuciosidad y con puras ciencias naturales (*Meteorología* II 2, 355b 32). Su crítica está de acuerdo con el resultado de nuestro análisis. Como Rehm y Thomas juzga, por ejemplo, también Frutiger, *Les Mythes de Platon*, 61 y ss.

[17] Como Proclo en su *Comentario del Timaios* I, 180 Diehl desconoce el contraste, así confunden todavía E. Berger, «Die Grundlagen des marinisch-ptolemäischen Erdbildes» */Los fundamentos de la imagen de la Tierra marino-ptolemaica/*, *Berl. d. Sächs. Gesellsch.* 1898, 91 y ss. y E. Gegenschatz, *Platons Atlantis*, disert. Zürich 1943, 48 y ss. la contradicción. El círculo de la Tierra del *Timeo* no tiene ningunas *κοῖλα /oquedades/*. Para la imagen de la Tierra en el relato de la Atlántida cfr. J. Bidez, *Eos, ou Platon et l'Orient*, apéndice II: «L'Atlantide»; J. O. Thomson, *op. cit.*, 90 y ss.

[18] Cfr. Th. H. Martin, *Etudes sur le Timée* I, 1841, 312; E. Berger, *op. cit.*, 98. También el continente exterior, que en el mapa de Cosmas Indicopleustes rodea al Océano, corresponde a la misma dirección de pensamiento; cfr. *The Christian Topography of Cosmas* ed. por Winstedt 129, 26 (= p. 185 A) y lám. VII.

[19] No sin vacilación considera Berger, *op. cit.*, 104, el concepto de verdadero continente «absolutamente mítico», y un singular error cuando considera ese verdadero continente como un paso previo a la imagen de la Tierra marino-ptolemaica (con su cierre del océano Indico y su unión terrestre entre Asia del Este y Africa del Este).

[20] F. Jacoby, *Fr. Gr. Hist.* II B, nr. 115, frag. 75. Cfr. E. Rohde, *Der Griechische Roman /La novela griega/*, 1900, 219.

[21] Se remite a Platón también lo que Plutarco, *De facie in orbe lunae* cap. 26 p. 941, cuenta del «verdadero continente», como también a Platón *Μάρκελλος ἐν τοῖς Αἰθιοπικοῖς /Marcelo entre los etiopes/* en el *Comentario al Timeo* de Proclo I 177 Diehl —La moderna sucesión del relato platónico de la Atlántida es inmensa—. El astrónomo y político francés Jean Sylvain Bailly escribe: *Lettres sur l'Atlantide de Platon et sur l'ancienne histoire de l'Asie adressées à M. de Voltaire*, Londres et Paris 1779 */Cartas sobre la Atlántida de Platón y sobre la antigua historia de Asia dirigidas a M. de Voltaire/*. Cfr. finalmente (?) a H. Herter, *Rhein. Mus.* XCII, 1944, 236 y ss. Futuras investigaciones podrían dejar obras sobre fuentes, como las que cita Pierre Benoit en su novela *L'Atlantide:* «le Voyage à l'Atlantide du mythographe Denys de Milet» */El Viaje a la Atlántida del mitógrafo Dionisio de Mileto/* y «la passionante histoire de la Gorgone d'après Proclès de Carthage, cité par Pausanias» */La apasionante historia de la Gorgona según Proclo de Cartago, citado por Pausanias/*.

[22] Podemos denominar a un autor de ese punto de vista con nombre y fecha. «Athinagoras Arimnisti inquit unum esse mare quod rubrum et quod extra Eracleas columnas» */Atenágoras Arimnisto dijo que era uno solo el mar Rojo y el exterior a las columnas de Hércules/:* Aristóteles Περὶ τῆς τοῦ Νείλου ἀναβάσεως */Sobre la crecida del Nilo/*, *Aristotelis Fragmenta*, ed. Rose, p. 194, lín. 3. Fue entre 357 y 349 cuando Atenágoras sustentó aquella teoría ante Artajerjes Ochos. Cfr. J. M. Partsch, «Des Aristoteles *Buch Ueber das Steigen des Nil*» */Del libro de Aristóteles* Sobre la crecida del Nilo/, *Abh.Sächs. Ges.* 1909, 572 (22), 7.

[23] Las líneas costeras son llevadas simétricamente por fuera de las zonas templadas, por más que se sustrajeran, según la opinión de aquella época, a un conocimiento empírico.

[24] Estrabón I, p. 56, en una relación completamente cambiada pero que presenta

el mismo problema lingüístico: *τὸ δὴ «τεναγίζειν τὸν λεχθέντα τόπον συνάπτοντα τῶι τῆς Ἐρυθρᾶς κόλπωι» ἀμφίβολόν ἐστιν, ἐπειδὴ τὸ συνάπτειν σημαίνει καὶ τὸ συνεγγίζειν καὶ τὸ ψαύειν /Efectivamente aquello de «es cenagoso el lugar que se dice que toca al golfo de Eritrea» es ambiguo, puesto que el tocar implica el aproximarse y el estar en contacto/*. Cfr. F. Sorof, *De Aristotelis geographia*, disert. Halle 1886, p. 8.

[25] Simplicio, *In Aristotelis Physicorum Libros Comment.*, ed. H. Diels p. 548, dice a propósito del argumento: *οὐ γὰρ ὁμοιότητα τῶν τόπων ἐπιδεῖξαι βούλεται ὡς οἶμαι διὰ τούτων ἀλλὰ γειτνίασιν /pues, según creo, no pretende demostrar la semejanza de los lugares a través de esas razones sino su vecindad/*. Pero vecindad no es en absoluto conexión de tierra. Instructivo es el dictamen de Alexander von Humboldt, *Krit. Untersuch. über die historische Entwicklung der geographischen Kenntnis von der Neuen Welt /Investig. críticas sobre el desarrollo histórico del conocimiento geográfico del Nuevo Mundo/*, 1836-52, I, 120: «El ingenioso argumento, que Aristóteles toma prestado a la llegada de los elefantes a las costas opuestas de Africa y de la India, se fundamenta en la insignificante distancia de ambas masas continentales en donde se había supuesto que se tenían que encontrar previamente en ambos puntos extremos del "ecumene" productos coincidentes». No es tampoco correcto inferir una unión de continentes a partir del argumento de los elefantes. Cfr. Berger, *Gesch. d. Erdkunde* 318; Thomson, *History of Ancient Geography* 119.

[26] Se contempla, como finalmente hace Partsch, *op. cit.*, 569 (19), «del mar Rojo» en sentido más amplio, así no afecta nada a nuestro resultado.

[27] Berger, *Ges. d. Erdkunde*, 305, 320.

[28] Berger *op. cit.* (y *Ber. d. Sächs. Ges.* 1898, 121) encuentra la opinión de Crates de los cinturones marítimos que se cruzan ya prefigurada en el *Fedón*. Eso remite a un malentendido en la lengua y en el contenido.

[29] Sorof, *De Aristotelis geographia* 14; Berger, *Ges. d. Erdk.* 321; Bolchert, *Aristoteles' Erdkunde von Asien und Lybien /Geografía aristotélica de Asia y Libia (Africa)/*, 1908, 44.

[30] En *ἡ ἔξω θάλαττα /el mar exterior/* piensa Aristóteles al este y al oeste. *Meteorología* I 13, 350b 13: *Χρεμέτης... εἰς τὴν ἔξω ῥεῖ θάλατταν*. 362b 28: *τὰ δὲ τῆς Ἰνδικῆς ἔξω καὶ τῶν στηλῶν τῶν Ἡρακλείων /El (río de la Libia aristotélica) Creméres ... fluye hacia el mar exterior. 326b 28: lo exterior a la India y a las columnas de Hércules/*.

[31] Partsch, «Des Arist. Buch "Ueber d. Steigen d. Nil"». El texto en los *Aristot. Fragmenta*, ed. Rose, p. 188 y ss. H. Diels, *Doxographi Graeci*, 1879, 226 y ss. considera la obra al menos como peripatética antigua (mientras que él, más tarde, según comunicación oral, ha seguido a Partsch). Un argumento que parezca hablar contra la autoría de Aristóteles creo poder invalidarlo. Si, a saber, se añade el autor de *De inundatione Nili* a la polémica contra Tales en Herodoto, se tendría que pensar asimismo en que la polémica de Herodoto contra los mapas redondos se recupera con citas textuales en Aristóteles: vid. nota 12. Tampoco entonces será casual otra cita: Herodoto I 203: *τὴν μὲν γὰρ Ἕλληνες ναυτίλλονται πᾶσα καὶ ἡ ἔξω στηλέων* (wozu will man *Ἡρακλέων* einfügen?) *θάλασσα ἡ Ἀτλαντὶς καλεομένη καὶ ἡ Ἐρυθρὴ μίη ἐοῦσα τυγχάνει*. Arist. De caelo 298a 9: *τοὺς ὑπολαμβάνοντας συνάπτειν τὸν περὶ τὰς Ἡρακλείους στήλας τόπον τῶι περὶ τὴν Ἰνδικὴν καὶ τοῦτον τὸν τρόπον εἶναι τὴν θάλατταν μίαν*. /Herodoto I 202 Hude: *pues todo aquel por el que navegan los griegos, el mar exterior a las columnas (¿Para qué se quiere añadir «de Hércules»?), que se denomina Atlántico, y el Rojo son casualmente uno solo*. Arist. De caelo 298a 9: *los que suponen que el lugar en torno a las columnas de Hércules está en contacto con el en torno al Indico y que de esa manera son un solo mar./* Según eso, a partir de un momento de sospecha, más bien llegaría a haber un argumento para el origen aristotélico. Para la autenticidad: A. Rehm, «Nilschwelle» *R.E.* XVII, 572 y ss.

[32] A. Forbiger, *Handbuch d. alten Geographie /Manual de antigua geografía/* I, 1877, 112; Berger, *Erdkunde* 247; F. Gisinger, *Die Erdbeschreibung d. Eudoxos /La descripción de la Tierra de Eudoxo/*, 1921; H. Karpp, *Unters. z. Phil. d. Eudoxos /Invest. sobre la filosofía de Eudoxo/*, 1933, 1 y ss.; Thomson, *op. cit.*, 115 y ss.; E. Frank, «Eudoxos» en Wissen, *Wollen, Glauben*, 1955, 138 y ss.

[33] Diels, *Doxographi* 386. Exactamente es el escolio δ 477. Asimismo eso (como yo contra F. A. Ukert, *Geographie der Griechen und Römer* I, 1816-1843, 2, 216, y remitiéndome a H. Diels, en «Seneca und Lucan», *Abh. Berl. Akad. d. Wiss.* 1885, 17, hago notar) es impensable en la realidad el que la teoría del círculo imaginario de la Tierra y las zonas retrocediese a los sacerdotes egipcios, a pesar de que también Diodoro I 40 adscribe la opinión de Eudoxo «a algunos filósofos de Menfis». Eudoxo parece que se remite a su estancia en Egipto y a haber tenido relación con la casta sacerdotal. Cfr. también Diógenes Laercio VIII 89 sobre la supuesta traducción del egipcio «Diálogo de los perros».

[34] Lo que allí está adscrito a Nicágoras sólo es la gran conjetura sin la teoría científica de las zonas. Esa la fundamenta por primera vez en Aristóteles cuando la introduce con las palabras: «Non plane autem hoc determinat, videtur enim nihil negociatus esse circa hoc quod dicitur» */No determina en efecto abiertamente esto, sin embargo parece que nada se trata en torno a lo que se dice/*. Pero, así como en efecto la opinión de Nicágoras se elevará a la altura de una hipótesis científica, concuerda con lo que se ha transmitido de Eudoxo y uno se asombra de que no se hubiera tratado de encontrar en Aristóteles.

[35] No es ninguna prueba pero es asimismo digno de mención el que Simplicio lleve a este pasaje (p. 547 Diels) como ejemplo también para la Canobos. Otros pasajes en Berger, *op. cit.*, 247. Nota 5.

[36] De otra manera Ukert, *op. cit.*

[37] Agatémeros I 2 (*Geogr. Gr. Min.* II 471): Εὔδοξος δὲ τὸ μῆκος διπλοῦν τοῦ πλάτους */Eudoxo, el tamaño doble de la anchura/*.

[38] Cfr. E. Berger, «Die Stellung des Posidonius zur Erdmessungsfrage» */El pasaje de Posidonio para la cuestión de la medida de la Tierra/* en *Berl. d. Sächs. Ges. d. Wiss.* 1897; Thomson, *op. cit.*, 157 y ss., 212 y ss., 229 y ss.

[39] Alexander von Humboldt, *Kosmos*, tomo II, cap. VI.

[40] Ida Rodríguez Prampolini, *La Atlántida de Platón en los Cronistas del Siglo XVI*, México, 1947.

NOTAS AL CAPITULO XVI

Las notas, en inglés en el original, son las que fueron establecidas por el autor del correspondiente capítulo, también en dicha lengua. (N. del T.)

[1] Este ensayo es parte de un capítulo del libro *Legal Philosophy from Plato to Hegel /Filosofía Legal desde Platón hasta Hegel/* (Baltimore, 1949). Originalmente fue publicado bajo el título «Plato's Theory of Law» */Teoría platónica de la Ley/* en *Harvard Law Review* LVI (1942), 359-87. Ha sido omitida aquí, en razón del espacio, una relación de las ideas legales de los presocráticos y una discusión sobre el punto de vista de Platón acerca de la naturaleza de la Ley.

Nota sobre las Traducciones: Para las citas que aparecen en el texto, he seguido en general las traducciones de Bury, Shorey (para *La República*), Jowett y Taylor, a veces combinándolos o con modificaciones. Mi deuda respecto a las felices traducciones que Inglaterra se arriesga a añadir a su edición de Las Leyes y a sus notas será sin esfuerzo evidente. Mi deuda con los comentarios de Grote, Shorey, Taylor, Nettleship y Ritter será también obvia.

[Las notas a este capítulo son, por supuesto, de Mr. Cairn. Ellas y el texto han sido editados sólo por conformidad técnica. Todas las referencias a *Las Leyes* de Platón por lo menos indicadas de otra manera.-P. Friedl.]

[2] *Autobiography* (London, 1926), II, 442.

[3] Jacques Cujas, *Opera Omnia* (Nápoles, 1772), V, 666, allí, en el *Digesto* se citan instancias de préstamos específicos de Platón.

[4] Vid. también *La República* 472 c. Las ideas platónicas no son estrictamente abstracciones de datos sensibles tanto más que como datos sensibles son sólo aproximaciones de las ideas.

[5] La doctrina claramente necesita una defensa desde que incluso condujo a Mill a afirmar que postulaba infalibilidad o algo parecido a ello en los gobernantes del Estado, «o incluso adscribe tal abismo de imbecilidad comparativa para el resto de la humanidad, como para descalificarlos para cualquier voz en su propio gobierno o para cualquier poder de exigir cuentas a su gobernante científico». J. S. Mill, *Dissertations and Discussions* (Boston, 1868), IV, 325.

[6] *Apología* 17 D; *Laques* 196 B; *Fedro* 272 DE; *La República* 492 BC; *Teeteto* 172 CE.

[7] *El Político* 295 AB. Platón retoma la idea de equidad en *Las Leyes* 875 D.

[8] *Apología* 24; *Las Leyes* 862 E y ss.; *Protágoras* 326 D.

[9] Platón creía que la Ley era desconocida en la sociedad primitiva (680 A).

[10] *Gorgias* 482 E; *Las Leyes* 889 D y ss.; *La República* 551 B.

[11] Sófocles, *Antígona* 454, *Edipo Rey* 865; Jenofonte, *Recuerdos* IV iv 19.

[12] *Las Leyes* 838 B, 841 B, 680 A, 793 A-C, 890 E; *La República* 563 D; *El Político* 294 C, 299 A, 300 A, 301 A, 302 A.

[13] Platón observa que nuestros políticos, que a ratos son desdeñosos de los escritores, son las más de las veces aficionados a escribir (*Fedro* 257-58). Cuando un político saca alguna composición, insiste en señalar al comienzo así: «Sea esto decretado por el senado, el pueblo o ambos, a la moción de determinada persona», que es el político (*ibid.* 278 D).

[14] Para la plena diferenciación dentro de la ley ática, vid. Carl Friedrich Hermann, *A Manual of the Political Antiquities of Greece* (Oxford 1826), pág. 268.

[15] Cujas remite a la ley que propone Platón sobre daños a la tierra del vecino, por obstrucción a la salida de aguas desbordadas o por permitir que broten con demasiada violencia, como la base de la reglamentación en el *Digesto* I.13.1. Vid. n. 3 anterior.

[16] El deseo de Platón de tratar las contribuciones en beneficio de asociaciones como una obligación imperfecta está tal vez influenciado por el Derecho ático que permite recurrir contra ciudadanos en una circunstancia buena pero no en otro modo.

[17] *Cfr. Gorgias* 480 B; *Las Leyes* 934 AB; *La República* 380 B. En este punto Platón no intenta refutar el argumento sobre el que las teorías reformistas y disuasorias se analizan. Ambas teorías justifican el castigo de hombres inocentes; la teoría de la disuasión si se cree que va a ser culpable por aquellos probablemente de cometer el crimen en el futuro; y la teoría de la reforma si se trata de malas personas, pero no cargados de culpabilidad de ofensas.

[18] «Un hombre llamado Chaong An-ching, ayudado por su esposa Chaong Wong-shee, vapuleó a su madre. En estas circunstancias siendo informado Tungschee, en cuyo reino fue perpetrado el delito, se decretó una orden imperial para hacer que los delincuentes fueran desollados vivos, sus cuerpos fueran arrojados a un horno y sus huesos, sacados de entre las cenizas y reducidos a polvo, fueran esparcidos a los vientos. La orden más tarde fue dirigida más lejos: que la cabeza del clan, al que pertenecían los dos culpables, debiera de ser ejecutada por estrangulamiento; que los vecinos, que vivían a ambas manos de los culpables, fueran azotados, por su silencio y no interferencia, con ochenta latigazos cada uno y enviados al destierro; que la cabeza o representante de los graduados del primer grado, entre los que estaba encuadrado el culpable varón, debía recibir una flagelación de ochenta azotes y ser desterrado a un lugar a mil li de distancia de su hogar; que el tío-abuelo del culpable varón debía ser decapitado; que su tío y sus dos hermanos mayores debían ser ajusticiados por estrangulación; que el prefecto y el gobernante del distrito en el que residían los culpables debían ser privados por un tiempo de su rango; que en la cara de la madre de la mujer culpable debían ser tatuados cuatro caracteres chinos que expresasen la negligencia de su deber frente a su hija y que fuera desterrada a una provincia, la séptima en cuanto a la distancia de aquella en la que había nacido; que al padre de la mujer culpable, un bachiller en Artes, no se le debía permitir tomar ningún grado literario más alto, debería recibir una flagelación de ochenta azotes; que la madre del acusado varón de-

bía de ser testigo del desollamiento de su hijo, pero debía permitírsele recibir diariamente para su manutención una medida de arroz del tesoro provincial; que el hijo de los culpables (un niño) debía ser puesto bajo la tutela del gobernador del distrito y recibir otro nombre; y, por último, que las tierras de los culpables debían permanecer durante un tiempo en barbecho.» John Henry Gray, *China: A History of the Laws, Manners and Customs of the People /China: Una Historia de las leyes, modos de ser y costumbres del pueblo/* (London, 1878), II, 237-38.

[19] *Apología* 26 A; *Gorgias* 466 A; *Hipias Menor* 376 B; *Las Leyes* 731 C; *Menón* 77-78; *Protágoras* 345 D; *La República* 589 C; *Timeo* 86 E.

[20] Los principios penales de Platón la mayoria de las veces se encuentran en los comienzos en el libro IX de *Las Leyes*.

[21] De la misma manera, en el *Eutifrón*, antes de la invención de un léxico gramatical, Platón parece intentar una distinción filosófica entre las voces activa y pasiva del verbo. Desde el punto de vista nuestro, actualmente el argumento aparece innecesariamente complejo.

[22] *La República* 405; *Teeteto* 175-77. Los escoliastas se han dado cuenta de que el pasaje del *Teeteto*, en donde se oponen por completo el hombre de negocios y el de leyes con el filósofo, está memorizado por completo.

[23] Kant, *Critique of Pure Reason*, tr. N. K. Smith (New York, 1933), p. 47.

NOTAS AL CAPITULO XVII

[1] Cfr. H. Herter, «Platons Atlantis», *Bon. Jahrb.* 133, 1928, 28 y ss.; «Altes und Neues zu Platons Kritias» */Lo antiguo y nuevo respecto al* Critias *de Platón/*, *Rh. Mus.* 92, 1943, 236 y ss.; 96, 1953, 1 y ss. Además se rectifican aquí detalles o deben ser considerados con más agudeza. R. S. Brumbaugh, «Note on the Numbers in Plato's Critias», *Class. Philol.* 43, 1948, 40 y ss. = *Plato's Mathematical Imagination* 1954, 47 y ss. es digno de consideración. Pero el juicio que se repite siempre allí de que Platón, por medio de esos números, habría querido expresar falta de orden (desorden, confusión), no puede ser correcto. El peligro para Atlantis reside suficientemente en las direcciones enfrentadas, por parte de la exagerada matematización. Bibliografía más reciente sobre el *Critias*, o sea, en especial sobre la Atlántida: Rosenmeyer, *Class. Weekly* 50, 1957, 178; Cherniss, *Lustrum* 1959/4, 79 y ss.

[2] En distancias incluso más amplias se podrían recordar los puentes romanos como el de St. Chamas en Provenza.

[3] 116 C 3 mantiene *τὰ βασίλεια* como un rótulo para todo, lo que continúa hasta 117 A. 117 A 2 denomina *τὰ βασίλεια* en un sentido más estrecho al palacio.

[4] Para el capítulo XVI y las láminas VIII y IX cfr. las notas aprobatorias de A. E. Taylor, *Plato: Timaeus and Critias translated into English*, 1929, 8. Para las láminas cfr. las tres láminas en *Plato VII, Timaeus, Critias...*, trad. y ed. por R. G. Bury (Loeb Library), 1929. El acuerdo con mi reconstrucción (de 1928) es muy amplio. Sólo en un detalle parece contener un error el mapa de la Llanura arenosa de Bury: que la llanura parece rodear al canal principal, como si fuera de 50 estadios de ancho en vez de 1; a causa de ello hay una incomprensible doble línea (¿un puente?) dibujada en el eje principal de la ciudad redonda a través de ese canal.

[5] Se cfr. *Critias* 115 C y ss. con Herodoto I 98, 181-185, Diodoro I 48, II 7-9. En la Historia de la Ekfrasis */Descripción/*, que yo anteriormente había sintetizado (*Johannes von Gaza und Paulus Silentiarius*, 1912, Introducción), falta de modo chocante ya el *Critias*. Debería sobre todo haber sido manejado en el capítulo 4, «Roma» y ajustaría muchas cosas que fueron tratadas en el capítulo 3, «Descripción de la Historia». Así parece también aquí que de nuevo la importancia de la Historia jonia se confirmaría por la historia de la Ekfrasis. También para lo que hay que extraer sobre el cambio de la descripción en calma y de los momentos narrativos, habría que sacar el *Critias*.

[6] Cfr. por ej. Lamgdon-Zehnpfund, *Die neubabylon. königsinschriften /Las inscripciones reales neobabilónicas/*, nr. 9, 29: «Lo más sagrado, la vivienda de su señoria, recubría yo su tapia con oro radiante. A Kadug-Lisug cubrí con oro». Lo mismo es frecuente para el templo de Salomón: III Reg. 6, 20 y ss. (cubierto de oro), I. Crón. 29, 4 (cubierto con oro y plata). Para lo variopinto de las construcciones de piedra se puede comparar de lejos: las murallas de la ciudad de Eritrea, en la que alternaban en efecto 3 asientos de sillares de blanca caliza con un asiento de sillares de traquita color rojo oscuro. Vid. G. Weber, «Erythrai», *Ath. Mitt.* 26, 1901, 105.

[7] Esa regularidad es evidente ahora, a su vez, en el plano de la ciudad de Babilonia de R. Koldewey, *Das wiederstehende Babylon /Babilonia reconstruida/*, 1925, grab. 256. Herodoto deja suponer que llegaria a parecer aún mayor si fuera conocida la mitad de la ciudad desde el lado oeste tanto como si lo fuera desde el este. Según el arquetipo de Babilonia, hace Aristófanes en *Las Aves* (550-2) que la ciudad de los pájaros estuviera encerrada por un muro de ladrillo.

[8] El plano de la ciudad se repite en el manual de Arqueología, establecido por W. Otto I, 1939, 705; E. Herzfeld y F. Sarre, *Archäologische Reise im Euphrat— und Tigrisgebiet /Viaje arqueológico a la zona del Eufrates y Tigris/*, 1911-1920, II, 106 y ss., grab. 180; W. Andrae, «Hatra», en *Wissens. Veröffentl. d. Deutschen Orientgesell.* 9, 1908, y 21, 1914; F. von Luschan, *Ausgrabungen in Sendschirli II /Excavaciones en Sendschirli II/*, lám. 29. Lugares en Asiria: J. Hunger y H. Lamer, *Altorientalische Kultur im Bilde*, 1911, grab. 139. Tepe Gawra: W. F. G. Knight, en: *Vergilius (Bull. of the Vergilian Society)*, enero 1939, 9.

[9] Bossert, *Orient. Lit. Zeit.* 1927, 654 ha llamado la atención sobre esa concordancia. Sin duda allí no se pedirá informes al plan fantástico de Olatón, sino que la pregunta pasa al espectro del «real» país de la Atlántida. En el cap. XVI se utilizan informaciones bibliográficas que se agradecen a P. Jacobsthal.

[10] A. von Gerkan, *Griech. Städteanlagen /Diseños griegos de ciudades/*, 1924, 30 y s., impugna aquella relación. Cfr. Fabricius, «Hippodamos», *R.E.* VIII 1731 y ss.; «Städtebau», R.E. III A 1992 y ss. Diels-Kranz, 39 [27]: Hippodamos. M. Erdmann, «Hippodamos», *Philologus* 42, 1884, 206 está muy inclinado a atribuir tales influjos, como también W. L. Newman, *The Politics of Aristotle* I, 1887, 362.

[11] Cfr. Fabricius, *op. cit.*, 1734; Erdmann, *op. cit.*, 204.

[12] A. Rivaud en su introducción al *Critias* de Platón (col. Budé) X, 250, con la referencia al diseño del Pireo de Hipódamo, escribe: «Presque sans sortir d'Athènes, Platon pouvait trouver tous les éléments essentiels de sa narration» */Casi sin salir de Atenas, Platón podía encontrar todos los elementos esenciales de su narración/*. Una mirada a un mapa del puerto de Atenas (por ej. en W. Judeich, *Topographie von Athen*, plano 3) es suficiente para desmentir esta tesis.

[13] Cfr. W. Herter, «Die Rundform in Platons Atlantis und ihre Nachwirkung in der Villa Hadrians» */La forma redonda en la Atlántida de Platón y su posterior realización en la villa de Adriano/* en *Rhein. Mus.* 96, 1953, 1 ss.

[14] Vid. *Israel Exploration Journal* 7, 1957, 29 y ss. con grab. 12 y 18 y lám. 6 y 7.

[15] A. E. Brinckmann, *Stadtbaukunst /Arte de construcción de ciudades/*, 1920; «Platz und Monument», 1923, 41; Antonio Avelino Filarete, *Traktat über die Baukunst /Tratado sobre el Arte de construcción/*, edit. por W. von Oettingen, en: R. von Edelberg, *Quellenschriften f. Kunstgesch. /Fuentes para la Historia del Arte/* VIII, 1871.

NOTAS AL CAPITULO XVIII

[1] El capítulo XVIII, I-III, muestra bajo el título de «Socrates enters Rome» */Sócrates entra en Roma/*, en el *American Journal Philol.* LXVI, 1945, 337 y ss. que el apartado IV del artículo ha sido dejado de lado aquí; en él se trataba la similitud entre Alcibíades I 133 A y ss. de Platón y *Erótico* frg. 96 R. de Aristóteles y se había llegado a la conclusión de que Aristóteles había tenido en la mente el pasaje platónico.

[2] Polibio XXXI 23-30 (Büttner-Wobst, *Platon*, Loeb ed.) = XXXII 9-16 (Bekker, Hultsch) = *Excerpta Hist.* ed. Boissevin et al. II, 2 (ed. Roos), pp. 187 y ss. Cfr. E. K. Rand, *The Building of Eternal Rome /La construcción de la Roma eterna/*, 1943, cap. I.

[3] *τὴν ἐπ' εὐταξίᾳ καὶ σωφροσύνῃ δόξαν /La opinión sobre buen orden y templanza/* Polibio (= *Excerpta Historica* II, 2 p. 190 Z.7), Diodoro (= *Exc. Hist.* II, 1 p.187 Z.11) proporciona un descuidado extracto: *τὴν ἐπ' εὐταξίαι σωφροσύνην. /la templanza sobre un buen orden/.*

[4] Cfr. H. v. Arnim, *Stoic. Frag.* III p. 5 frg. 12; p. 48 frg. 197; p. 63 frg. 262; p. 72 frg. 293.

[5] Mommsen, *Römische Gesch. /Hist. de Roma/* II 412.

[6] E. K. Rand, *op. cit.*, 30.

[7] Es digno de mención que también la palabra *συνεργός* aparece en una relación similar en un pasaje de *El Banquete* (212 B): *ὅτι τούτου τοῦ κτήματος τῇ ἀνθρωπείᾳ φύσει συνεργὸν ἀμείνω Ἔρωτος οὐκ ἄν τις ῥᾳδίως λάβοι. /Nadie podría encontrar fácilmente mejor compañero para la naturaleza humana que Eros/. συνεργός* es aquí Eros, no Sócrates. Pero uno se tiene que acordar perfectamente de que Diotima atribuye a Eros muchos recursos de Sócrates.

[8] David Sachs me muestra el paralelo en Jámblico, *Vita Pythagorae* § 24, en donde el discípulo dice a Pitágoras: *ἀντιπελαργήσω τρόπον τινά. /demostraré piedad filial de alguna manera/.*

[9] Cfr. v. Arnim, *Stoic. Frag.* III p. 64.

[10] Cfr. R. v. Scala, *Die Studien des Polybios /Los estudios de Polibio/*, 1890, I, 97 ss.

[11] Cfr. el resumen en v. Scala, *op. cit.*, 122. La nota de T. R. Glover en la *Cambridge Anc. Hist.* VIII p. 4 y s.: «His references to Plato do not suggest great sympathy» */Sus referencias a Platón no sugieren gran simpatía/* se ven empleada también en muchos pasajes con Aristóteles. ¿Pero no sería esto en uno como en otro caso un error?

[12] R. v. Scala, *op. cit.*, 201. No es necesario entrar en detalles, pues el libro de v. Scala ofrece el material seleccionado. Cfr. también J. B. Bury, *The Ancient Greek Historians*, 1909, 204, si bien en su repertorio Platón no tiene el lugar que le corresponde; E. des Places, «Le Platonisme de Panétius», en *Mélanges de l'Ecole française de Rome*, 1956.

[13] Cfr. por ej. F. W. Walbank, «Polybius on the Roman Constitution», en *Class. Quart.* XXXVII, 1943, 86.

[14] Polibio XXXVI 15 Büttner-Wobst = XXXVII 2 Bekker.

[15] En el capítulo correspondiente a Polibio en *Charakterköpfen aus d. antik. Literatur*, 1903 78, de Eduard Schwartz, sigue a la muy destacable y correcta frase de «Polibio lo debe a la Filosofía griega» un análisis que modifica mucho el propio relato de Polibio («no como filósofo, sino como hombre de vida práctica» —«no quiere educar a su joven amigo para la virtud o la sabiduría sino para la nobleza romana»).

[16] Cfr. la introducción a los comentarios de Proclo y de Damascio: *Procli Opera Inedita* ed. V. Cousin, París, 1864, pp. 181 y ss.; *Initia Philosophiae ac Theologiae ex Platonicis Fontibus Ducta /Comienzos de la Filosofía y de la Teología llevados de fuentes platónicas/*, ed. Creuzer, II, 1821, p. 3 y ss. Es digno de mención que Lucilio había leído el *Cármides*, cuando escribía el libro 29 de sus *Sátiras*, o sea, entre el 132 y 133 d. C. Cfr. C.Lucilii Carminun Reliquiae ed. Marx I vv. 830-833, con comentario de Marx II. 288; Cichorius, *Untersuch. zu Lucilius /Investig. sobre Lucilio/*, 1908, 68 y ss. 177.

[17] W. W. Fowler, *The Religious experience of the Roman People*, 1911, 363. Para el cap. XVIII cfr. R. Harder, «Die Einbürgerung der Philosophie in Rom» */La naturalización de la Filosofía en Roma/*, *Die Antike* V, 1929, 291 y ss.

INDICES

A. SINOPSIS DEL CONTENIDO

PRIMERA PARTE

Capítulo I: MEDIO Y ENTORNO

Autobiografía de Platón (21-23), nuestro único documento sobre su evolución espiritual, le muestra como alguien que debe convertirse en político, pero que fue sacado en sí mismo de su carril por la corrupción política y el destino de Sócrates. La tesis de los filósofos-gobernantes es la fórmula epigramática para su voluntad de renovación radical (25). Su obra escrita y sus intentos prácticos de integrarse en la vida pública de su tiempo confirman el predominio de la política en la existencia platónica (26). La ciudad griega, en sus comienzos unida a lo divino, había caído en la arbitrariedad. Sócrates, con su pregunta sin fin y con su muerte, se mantiene frente a esa conmoción (28). En el encuentro con él, se hicieron visibles a los ojos del alma (30) de Platón las formas eternas (32). Para ese nuevo medio hay que fundamentar de nuevo la ciudad ( ). Para crear conceptualidad y comunicabilidad a su visión, se vuelve de nuevo Platón a la ontología de Parménides (41). La cosmovisión de Parménides se mantiene frente a la de Heráclito, y, a su vez, coinciden ambos puntos de vista en el mundo ideal de Platón (44). Pitágoras le sirve de ayuda para el paso al cosmos (44), y el mito órfico-pitagórico de las almas le ayuda a expresar lo que le ha enseñado la existencia socrática: la inmortalidad de las almas ideales (45). Alma, ciudad y cosmos determinados a través del Eidos; el Eidos espiritual; intuición y dialéctica, el camino hacia el Eidos (47).

Capítulo II: DEMON

Lo demónico es un paso esencial de Sócrates. Platón muestra en él ante todo la fuerza que marca la diferencia sobre lo digno de educación (48-51). El demon, matizado de múltiples maneras en los mitos platónicos, es un símbolo: para la forma humana esencial dada con su destino, —para la razón con la transcendencia,—para la libertad en la necesidad, —para la comunicación del más elevado ser-ahí a la Sociedad humana (54). Demon y dios llegan ser iguales y, a su vez, diferenciados (56). El demon como el Metaxy es un elemento estructural del mundo platónico (58). Demon y Eros (63). Erotismo de Sócrates muy unido al no-saber y a la ironía (65). Unidad de la educación de amor y contemplación de las ideas en *El Banquete,* en el *Fedro* con ello se une la ordenación jerárquica de las existencias, en *La República* el amor de los filósofos llegará a ser para producción: su conocer amoroso es un conocer existencial (68). Eros—Eidos—Polis—Cosmos (69). Platón conserva la fuerza socrática y reúne con ella la abundancia sistemática; Plotino no estaba en condiciones de conservarla: verdadero amor es para él «Unio Mystica» (72).

Capitulo III: ARRHETON

El Eidos es, como filosofema, la respuesta de Platón a la pregunta socrática leída en la existencia de Sócrates. Los mismo que ella se alza más arriba de lo decible, así el camino platónico del conocimiento conduce a la contemplación intelectual de las ideas y, con ello, a las fronteras de la transcendencia (73-77). Los tres caminos, del conocimiento, del amor y de la muerte, son finalmente uno (78). Su característica: camino

Construcción de la imagen de las almas: el carácter alado está tomado de Eros, en el que el carro trimembre llegará a formar la psicología de la ciudad en imagen. Alma y destino de las almas contemplados desde la perfección del cosmos. La contemplación de las ideas de *La República* llegará a ser figurada por medio del motivo formal astronómico: la periodización cósmica encierra la del alma particular. Graduación de las almas, juicio de los muertos y elección de vida están todavía muy poco imaginadas. Para ello llegará a ser formada, dentro de la cosmologia, la contempación de las ideas y con ella la anámnesis (190). Sólo desde la transcendencia se puede comprender el amor terrenal (191). El mito de la creación del mundo en el *Timeo*. Se reúnen la imagen de la creación y la imagen del cosmos. Para el mito de la creación, profundiza Platón en la vieja Filosofía de la Naturaleza; el pitagórico que hay en él lo somete al orden matemático; el Sócrates que hay en él proporciona a todo la dirección por medio de la idea de perfección (194). Paleo-Atenas y Paleo-Atlantis, en el *Timeo-Critias* son imágenes mito-históricas de las dos paleo-constituciones, monarquía y democracia (197). El mito de *El Político* se construye a través de lo que había imaginado para *La República* y el *Timeo:* el ser cósmico determinado de las constituciones de la ciudad y con él su relación con el Eidos (200). Ojeada a la totalidad de los mitos. Su punto álgido es el Eidos. Un mito es un engaño que está mezclado con la verdad y, con ello, fundamentado en la esencia del ser. El mito es pariente de la ironía. Se mantiene en unión con los conocimientos de la dialéctica y las exigencias éticas (201).

SEGUNDA PARTE

Capítulo X: INTUICION Y CONSTRUCCION

Bergson diferencia, en una gran Filosofía, el brote intuitivo de sus elementos constructivos. El exige un procedimiento análogo a los historiadores de la Filosofía. Ejemplos de una derivación puramente analítico-genética de la doctrina de Platón (207-210). Intentos de la nueva investigación sobre Platón para dar su derecho a la intuición (211). Dielthey (212). Nietzsche critica a Schopenhauer porque encontraba en la intuición el brote de la idea platónica (213). Justi censura en el fundamento de esa interpretación schopenhaueriana de Platón la metafísica platónica (214). Schopenhauer reduce la idea platónica al Arte, pero ha expresado de la manera más correcta el nacimiento intuitivo de la idea a partir de la propia experiencia (214).

Capítulo XI: ALETHEIA

Heidegger ve en la historia del concepto *ἀλήθεια* una transformación que sería una decadencia (214). Se podría dudar si la derivación de la raíz léxica λαθ- ληθ- es lingüísticamente correcta. Pero, erróneamente, yo habría anteriormente ignorado que los griegos habrían pensado oír en ello esa raíz léxica (215). Lo que, a su vez, Heidegger critica en Platón como decadencia es un paso fijo en el pensamiento griego. Ya Hesíodo oye en ἀληθής la corrección de la mirada que Heidegger atribuye a un grado del pensamiento platónico por primera vez. Homero oye en ἀληθής el desembozamiento de las cosas junto con la rectitud de la expresión, y también una vez la veracidad del hombre (217). En Parménides se encuentran unidas las tres caras del concepto ἀλήθεια (218). El símil de la caverna en Platón muestra el camino por grados del ser y el del conocer, ambos estrechamente remitidos el uno al otro, ambos fundamentados en el «agathón», y además, el Sócrates presente, la veracidad de la existencia. Así ha recogido, creado y sistematizado Platón el concepto «alétheia» (221).

Capítulo XII: DIALOGO Y EXISTENCIA

Jaspers acentúa que sólo en asociación con el ser-ahí puede llegar verdadera Filosofía. Pero el Diálogo de Platón no sería, como podría parecer por un instante, expresión de auténtica comunicación. Frente a esto algunos destacados ejemplos llevan a la pregunta de si no sería eso incluso la voluntad de Platón: fundamentar la dialéctica en la Existencia y explicar la Existencia por medio de la Dialéctica (222-223). Mi intención: bajar el abismo entre discusión filosófica y lo que se toma por ropaje dramático. Declaración de Proclo a esta pregunta (224). Momentos existenciales en los Diálogos (225). Mientras que Jaspers rechaza encontrar la Existencia en los Diálogos, en Kierkegaard allí, en donde siempre habla de Existencia, está Sócrates presente (225). Los Diálogos platónicos pretenden llegar a ser leídos existencialmente. Son realidad de la vida mientras que buscan en dirección a la verdad del ser (225).

Capítulo XIII: SOBRE LAS CARTAS PLATONICAS

La autenticidad de las cartas platónicas es desde hace mucho tiempo objeto de enconados debates. Podría ser que la concentración en la cuestión de la autenticidad hubiese estorbado la serena comprensión del documento. Algunas serias cuestiones tienen que llegar a ser tratadas a pesar de que la pregunta sobre la autenticidad permanezca sin decidir (226-227) *Carta VII:* los tres elementos de la carta. Exposición con Misch (228). El relato autobiográfico en el *Fedón* y el de la *Carta* están emparentados en la escritura. En ambos el desarrollo tiene tres grados, el punto de partida fue descrito con parecidas palabras y el objetivo es el mismo. Una analogía también en las *Res gestae* de Augusto. La *Carta* se alza seriamente en la Historia de la Autobiografía, incluso aunque no fuera de Platón (229). *Carta II:* El apartado sobre la relación de Platón con Dionisio y sobre la metafísica trinitaria sólo llegarán a ser comprendidos entonces cuando se oiga el sarcasmo en el «pathos» (231). El apartado sobre los sucesos anteriores en Olimpia, en el que se defiende de la recriminación de comportamiento hostil, es además fuertemente jurídico, en tanto que explica la recriminación de maledicencia. Las *Cartas II* y *III,* bien sean auténticas o no, tienen un adecuado lugar en la Historia de las relaciones entre ambos hombres (233). Es fantástico el intento de mostrar la *Carta II* como una falsificación de Dionisio (260).

Capítulo XIV: PLATON COMO FISICO DEL ATOMO

Juicios de modernos investigadores sobre la Física de Platón. Sentido profundo y juego en el *Timeo* (235-237). Conceptos fundamentales de la Física platónica. La sustancia primitiva, tomada con metáforas de múltiples tipos, es asimismo espacio, materia y energía, todo en una forma previa, que es necesariamente indeterminada. ¿Se podría comparar con el principio de las relaciones de indeterminación de Heisenberg (238)? Los elementos son transformables, para cada uno hay establecida una estructura atómica. ¿Es Platón precedente de Dalton (241)? Los cuerpos atómicos tienen forma estereométrica. ¿Es Platón un predecesor de la Estereoquímica, Cristalografía y Física atómica modernas (242)? Entre los diferentes tamaños de átomos de los mismos elementos se establece una relación matemática. ¿Se podría comparar con los modernos isótopos de los elementos (242)? Las partículas mínimas de Platón pueden llegar a separarse y unirse de nuevo. Analogías modernas. Tales analogías son arriesgadas, pero son inevitables (244). ¿Casualidad o azar? Esa es actualmente una cuestión decisiva de la Filosofía de la Naturaleza. Según Platón, la Naturaleza se establece a partir de la realización conjunta de ley matemática y azar caótico (245). Influencia de la Física platónica en la nueva ciencia de la Naturaleza. La estructura matemática de los elementos es conocida en la Edad Media y fue renovada en el Renacimiento. Kepler, Gassendi, Swedenborg, Ampère, Wollaston y Goethe (248).

Capítulo XV: PLATON COMO GEOFISICO Y GEOGRAFO

1. En el mito del *Fedón* hay dos elementos claramente diferenciados: las partes 2 y 4 contienen la Escatología, las partes 1 y 3 son su cimentación científico-natural (242-255) II. Las dos líneas de desarrollo de la ciencia de la imagen de la Tierra: Anaximandro construye el primer mapa de la Tierra, probablemente según un modelo babilónico pero a partir de una nueva disposición científica (256). La doctrina de la Tierra circular se atribuye a Parménides. En el *Fedón* están reunidas ambas imágenes de la Tierra. Las oquedades del círculo de la Tierra son así para explicar que el disco terrestre, levantado por el borde exterior, se transfiere al círculo (258). III. La imagen de la Tierra en el comienzo del *Timeo* es el asiento para la narración de la Atlántica, pero tiene pasos que son independientes de ésta. Avance sobre la construcción del *Fedón*: las oquedades ya no están, la superficie superior de la Tierra se ha convertido ahora por primera vez en una posible unidad para sus moradores (261). IV. En Aristóteles encontramos el gran paso siguiente. El círculo de la Tierra es pequeño. Diferentes intentos de fijar en él el «ecumene». Europa del Oeste y el Este de Asia se encuentran uno frente al otro. De Norte a Sur se extiende el continente al menos a través de cuatro zonas (265). Bajo las citas de Aristóteles está lo más serio de Eudoxo (267). Continuación de esta línea hasta en la Antigüedad tardía (267). Realización de ambas imágenes del círculo de la Tierra en el Renacimiento (267).

Capítulo XVI: PLATON COMO JURISTA
por Huntington Cairns

La teoría platónica de la Ley constituye una parte básica de su Filosofía general. Su influencia sobre la Ley —tanto en la teoría como en la práctica— ha sido larga (268-269). La función de la Ley: todas las leyes, que no tiendan a la bondad en los hombres, son rechazadas; la ley como la segunda mejor solución; la necesidad de la Ley; la Ley como un proceso tanto genético como teleológico (269-272). Teoría de la legislación: el legislador es el filósofo en acción; distinguidas la Ley escrita de la no-escrita; formación de las leyes como un esfuerzo de la razón; propósito de la legislación: regular la vida entera; anticipación de Bentham en el pensamiento de Platón; objetivos del legislador; deber de los hombres de obedecer a las leyes (272-279). Sistema judicial y administrativo: propuestas concernientes a procedimientos privados y públicos; procedimientos; comprobación de la veracidad del testimonio; el arte de la abogacía profesional; la función de los examinadores (279-283). Contrato y propiedad: provisiones para reivindicaciones; examen de reglas y prácticas; abolición de la capacidad de testar (283-289). Venta de bienes (289-290). Principios penales: justificación del castigo; distinción entre injuria y daño; categorías de delitos (290-291). El caso contra el abogado (291-292). Contribución de Platón a la Jurisprudencia (292-293).

Capítulo XVII: PLATON COMO PLANIFICADOR DE CIUDADES

Texto para la lámina VIII: llanura costera de Atlantis (293-294). Texto para la lámina IX,1: ciudad de la Atlántica (294). Texto para la lámina IX,2: ciudad interior de la Atlántica (296). La tesis de que la Atlántica de Platón sea «Oriente idealizado» se establece por medio de paralelos con ciudades, templos, monumentos y canales orientales (297). Parentesco y diferencia con el plan hipodámico de la ciudad (299). Posible realización en el arte de construir ciudades del Renacimiento (299).

Capítulo XVIII: SOCRATES EN ROMA

I. El excurso de Polibio sobre la educación y carácter del joven Escipión ha tenido una fuerte realización en la literatura histórica y biográfica (300-301). El relato trata en primer lugar del comienzo de la amistad entre los dos hombres y, en segundo lugar, proporciona un retrato del carácter de Escipión. Ambas partes están muy relacionadas entre sí (303). II. Muestra suficientes semejanzas entre aquella decisiva conversación de Polibio con Escipión y el primer encuentro de Sócrates con Alcibíades en el diálogo de este nombre: 1) la importancia del momento; 2) la caracterización del joven interlocutor; 3) tanto Polibio como Sócrates explican que, sin ellos, el joven no hubiera podido alcanzar su objetivo; 4) en ambos casos está de acuerdo, entusiasmado, el joven y 5) expresa que él desde ahora va a tender a lo más elevado; 6) en Sócrates se queda detrás el temor de que se pueda realizar; Polibio da vueltas a la duda de que se haya realizado (305). La comparación del joven Escipión con un perro de raza está tomada de *La República*, ya que efectivamente Polibio ha conocido a fondo y utilizado sustancialmente las obras de Platón (306). III. La fórmula platónica de los gobernantes-filósofos ha sido apropiada por Polibio: él mismo se ve como político-historiador-filósofo (307). El, para quien Filosofía está unida hasta la identidad con Paideia, critica la Roma, admirada por él, a causa de la carencia de formación. Es él quien ha añadido la fuerza socrático-platónica en el círculo de los Escipiones (307). Polibio estaba bastante familiarizado con el diálogo *Alcibíades*, y aquella primera conversación con el joven Escipión se establece sobre todo bajo la influencia de esa obra platónica (308).

B. INDICE DE NOMBRES Y CONCEPTOS[1]

[1] Los conceptos en griego del original se han colocado en transcripción y entre comillas. (*N. del T.*).

B

C

CH

D

E

F

G

H

I

J

K

L

M

N

O

P

Q

R

S

T

U

V

W

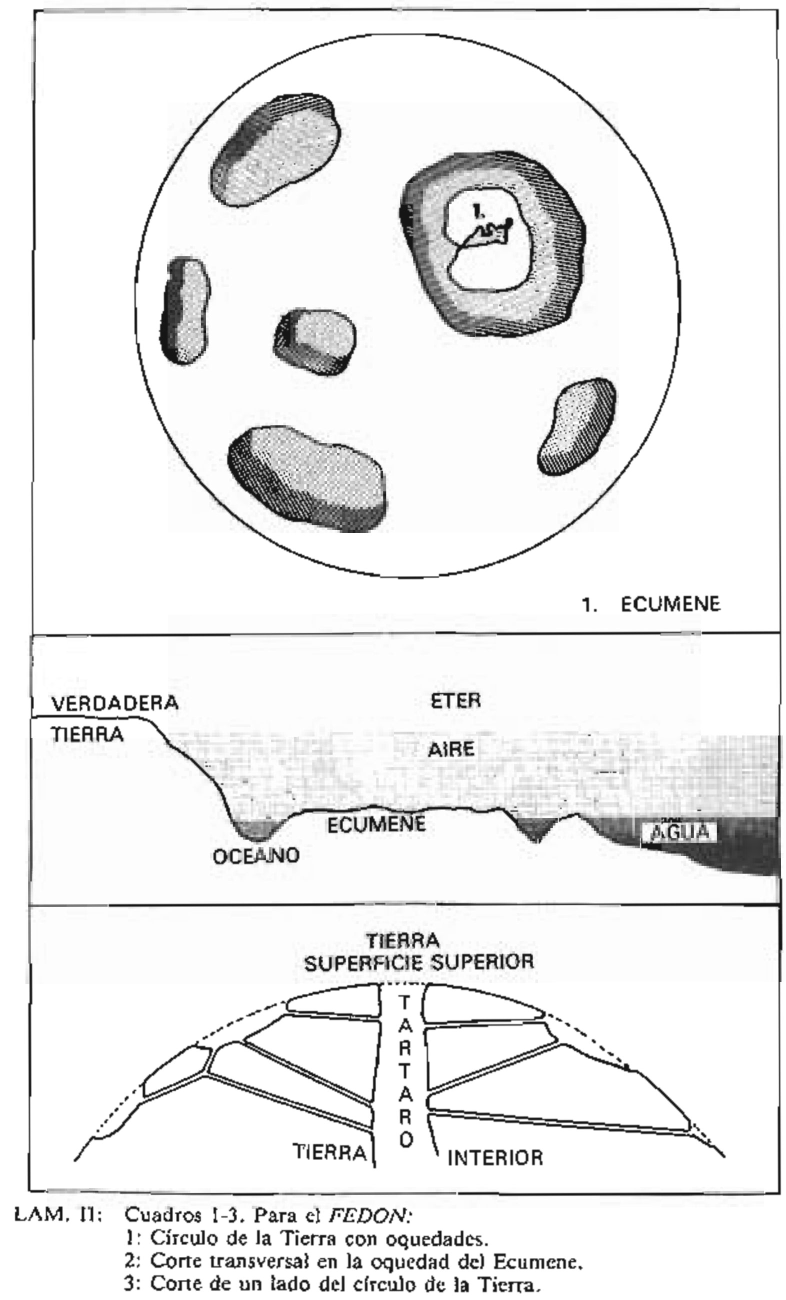
Y

Z

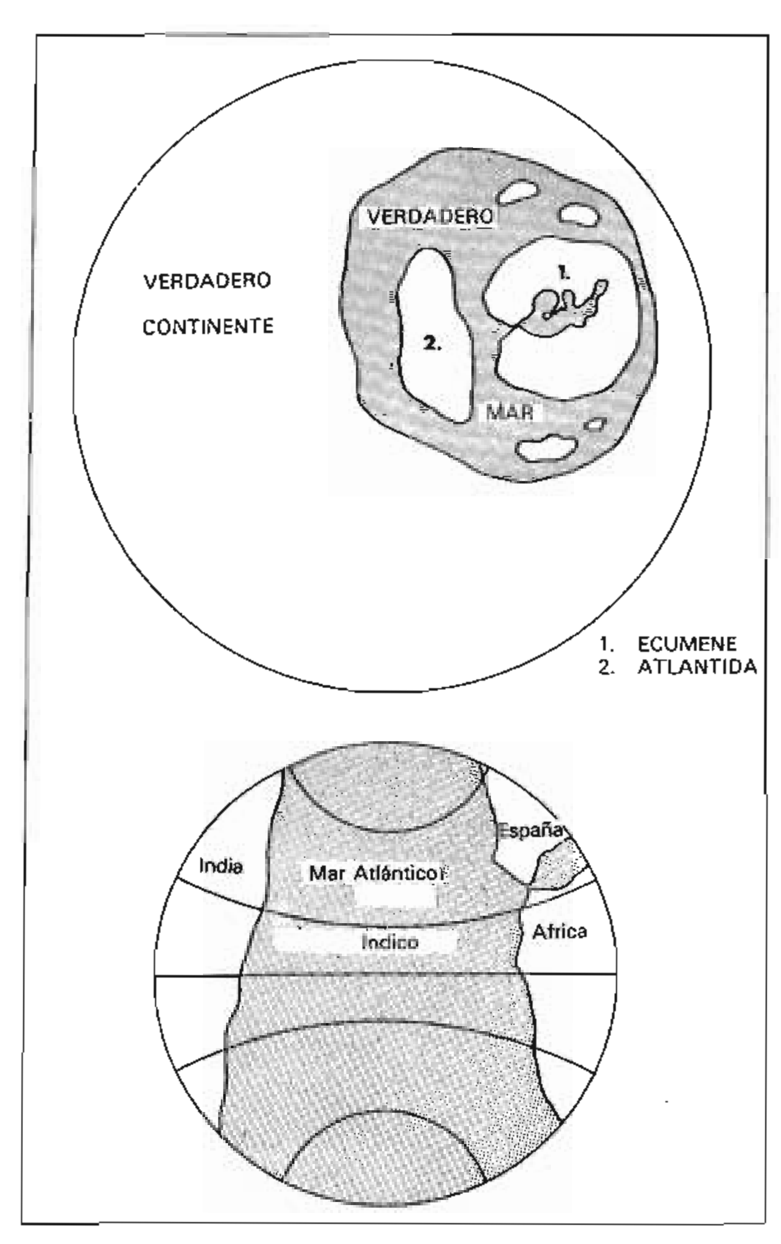
C. OBRAS DE PLATON

D. OBRAS DE ARISTOTELES

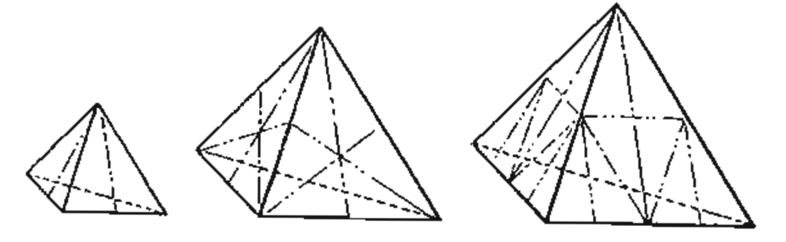
LAMINAS



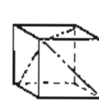
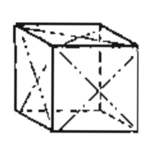
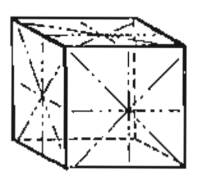
LAM. II: Cuadros 1-3. Para el *FEDON:*
1: Círculo de la Tierra con oquedades.
2: Corte transversal en la oquedad del Ecumene.
3: Corte de un lado del círculo de la Tierra.



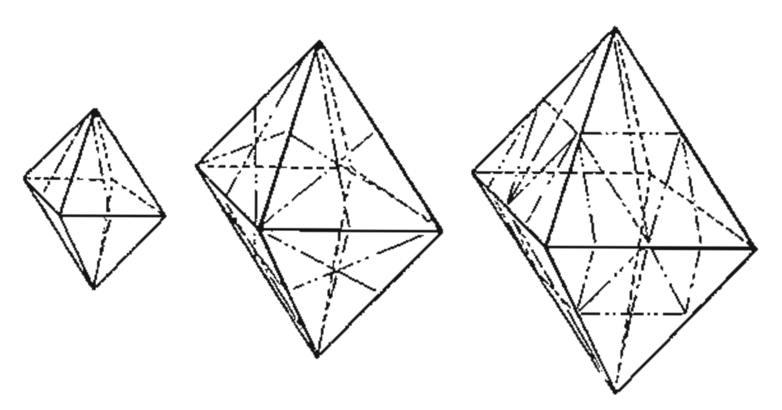
LAM. III: Cuadro 1. Círculo de la Tierra *Timeo*.
Cuadro 2. Círculo de la Tierra, según Aristóteles.



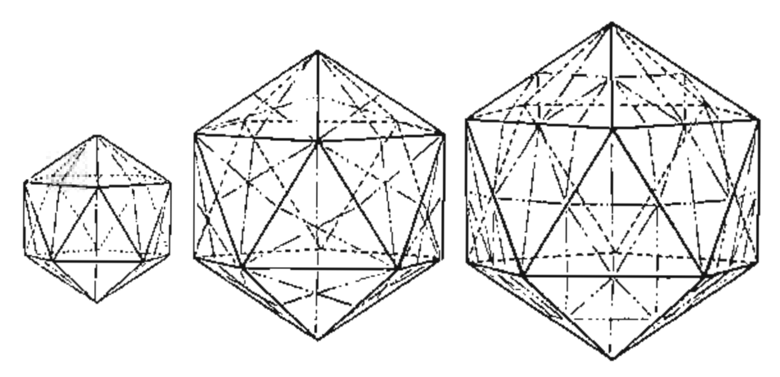
LAM. IV: Tetraedo regular: Atomo «Fuego».

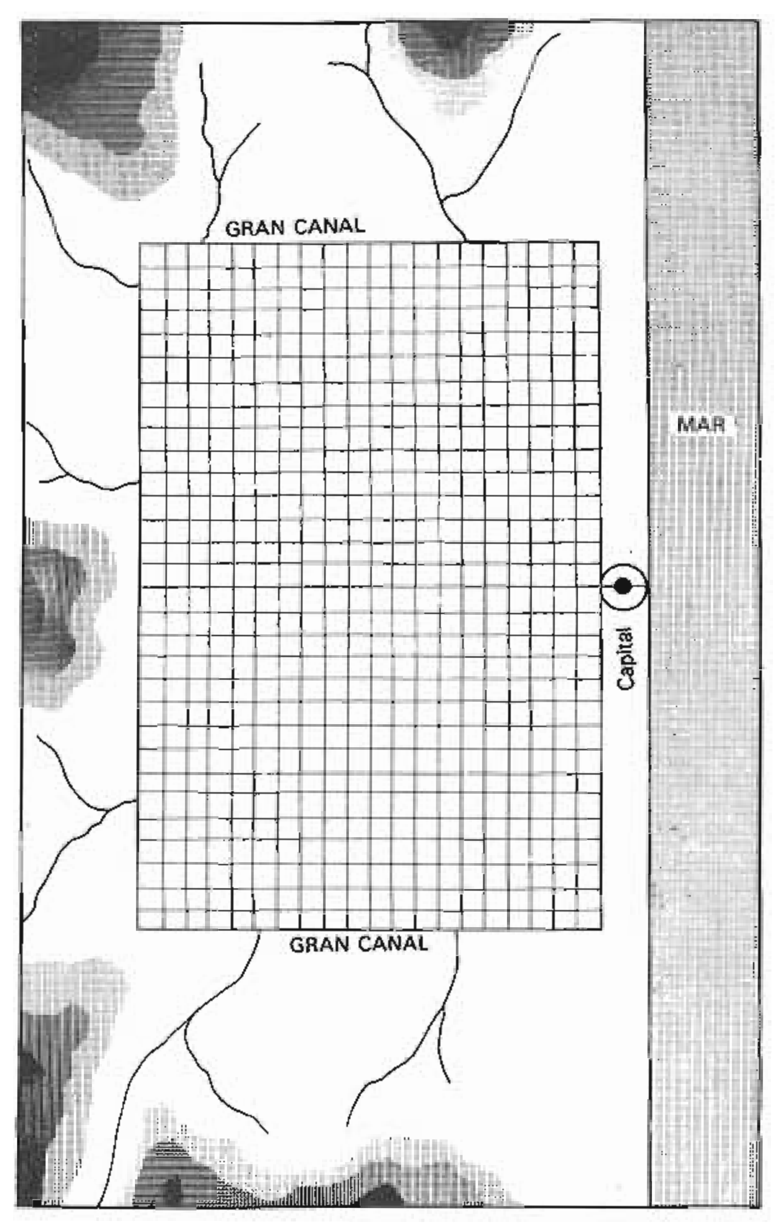
LAM. V: Hexaedro regular: Atomo «Tierra».



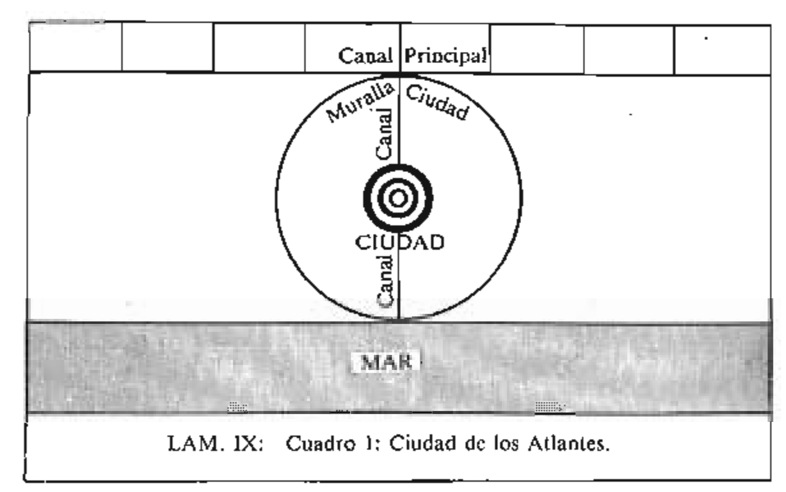
LAM. VI: Octaedro regular: Atomo «Aire».



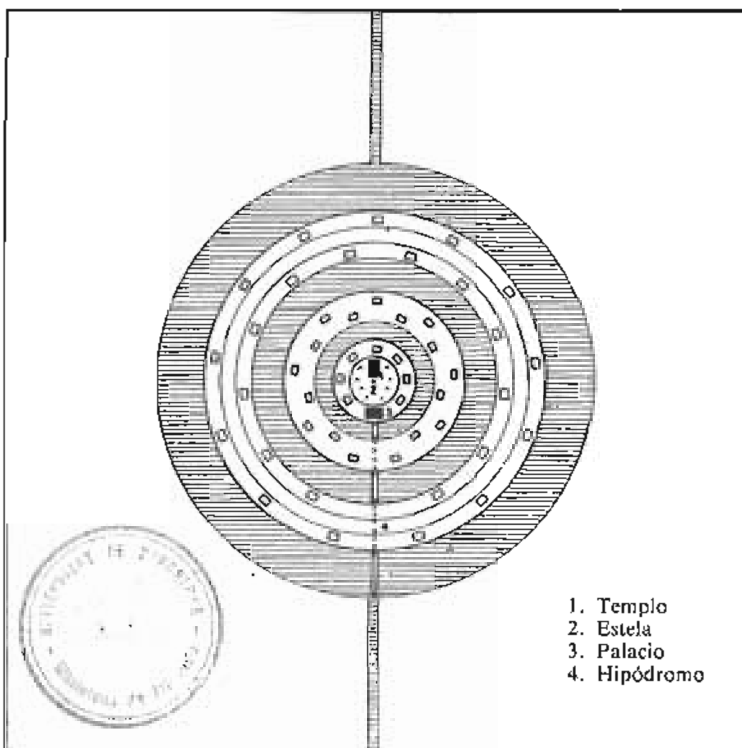
LAM. VII: Icosaedro regular: Atomo «Agua».



LAM. VIII: Llanura costera: Atlantis.



LAM. IX: Cuadro 1: Ciudad de los Atlantes.



LAM. IX: Cuadro 2: Interior de la ciudad de la Atlántida.

Este texto constituye una de las obras maestras que culmina los esfuerzos filológicos y filosóficos de una larga tradición germánica para poner al alcance del hombre actual la génesis y el significado de la filosofía platónica.

Paul Friedländer, en este primer tomo de su gran obra que aparece aquí por primera vez en castellano, nos pone en contacto no sólo con el mundo de los griegos, sino sobre todo con los objetivos que hoy deben ser tenidos en cuenta para comprender la necesidad de la formación filosófica. Es evidente que tenemos delante un elemento de trabajo y de análisis de primer orden con el que se han orientado no sólo las generaciones germánicas actuales, sino también todas las escuelas europeas y americanas en este siglo, como lo demuestra la participación de una figura como el norteamericano Cairns, que, en un capítulo muy completo que recoge el propio Friedländer, analiza las características de la obra jurídica platónica y señala las directrices básicas y los alcances vigentes en todas las escuelas legales del momento actual.

Al texto original se le han añadido las notas a pie de página necesarias para que los conceptos técnicos o históricos del mundo griego pudieran ser fácilmente entendidos. Asimismo se han incorporado las correspondientes traducciones de las citas en esta lengua con el fin de que puedan ser seguidas por todos aquellos que no hayan tenido la fortuna de iniciarse en estos elementos básicos para nuestra civilización.

